

قضايا معاصرة

# في فكرنا المعاصر

د. حسن حنفي





في فنونا المعاصر

- حسن حنفي: في فكرنا المعاصر.
- الطبعة العربية الثانية، ١٩٨٣.
- جميع الحقوق محفوظة.
- الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر.
- ص. ب ٦٤٩٩-١١٣ بيروت-لبنان.
- الصنوبر-أول نزلة اللبان-بنية عماف.



نضاياماصرة

١

# في فنونا العاصر

لجسّ جنفي





الإهداء

إلى شباب مصر . . . .

حسن حنفي



## مقدمة الطبعة العربية الأولى

بعد هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧، تحوّل كثير من الشباب العربي، مفكرين وأدباء وشعراء إلى التفكير في ذواتهم وواقعهم لمعرفة أسباب الهزيمة وشروط المقاومة. فقد شعروا أنه من الخيانة أن يكتبوا أعظم الأعمال الفلسفية والأدبية والشعرية ليحفظها التاريخ والمنزل يحترق، والدار مهدّمة. وما القائدة من عمران في أرض خراب؟ خرجوا من عزلتهم، وتركوا أعمالهم «الأكاديمية»، وتوجهوا إلى الشارع العربي، وخطبوا الجماهير العربية من أجل إعادة بناء الوعي القومي كما فعل «فشته» في ألمانيا بعد هزيمتها أمام نابليون.

«قضايا معاصرة» بجزيئه يضمّ معظم الكتابات التي نشرتها في المجلات العربية منذ ١٩٦٨ - ١٩٧١ في «الفكر المعاصر»، «الكاتب»، «تراث الانسانية» في مصر، و«الأدب» في بيروت. نُشر الجزء الأول في ١٩٧٦ بعنوان في «فكرنا المعاصر»، و«كل تحليلات الواقع العربي وحالاتنا الراهنة»، والثاني في ١٩٧٧ بعنوان في «الفكر الغربي المعاصر» ويحتوي على دراسات حول أشهر مفكري الغرب الذين قاموا بدور طليعي في تحديث مجتمعاتهم كنموذج لـ «على التحديث»، وفي نفس الوقت يحاول إعادة كتابة الفكر الغربي من منظور لا غربي ويعبر عن الوضع الراهن للأمة العربية. يعبر الجزء الأول عن وضع «الأنثى» والثاني عن وضع «الغير» وكلاهما يعبر عن هزيمتنا أمام الآخر. وما زال يطرحان عديداً من القضايا الحية، مساهمة منا في حلّ الأزمة المعاصرة ودرء الاخطار عن الأمة. كتبنا في مصر «الناصرية» ويعبران عن الأوضاع الفكرية السائدة في مصر في هذه الفترة منذ الهزيمة حتى وفاة ناصر، نقداً للذات واصلاحاً للذهن. فالهزيمة كانت في الفكر وفي الروح وفي الوعي قبل ان تكون في ساحة القتال.

وقد غلب على الجزأين منهج واحد وتحليل واحد، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في

شعور الباحث ، لإقامة نوع من « الفينومينولوجيا » الاجتماعية . الهدف منها مخاطبة الجماهير العربية بأسلوب مباشر ، وتجاوز المناهج العلمية الأكاديمية الاحصائية النظرية أو التطبيقية من أجل اتصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع . وبالرغم من دخول مستويات عديدة من الرقابة في التغيير والتبديل والمحو والاسقاط ، سواء الرقابة الداخلية في إدارة المجالات أو الادارة الخارجية للنظام ، فإنها ما زالت تعبر عن هذه الفترة من تاريخ مصر ، والأمة العربية ، فترة إعداد الأمة بعد الهزيمة وتحقيق النصر للشعوب .

حسن حنفي

القاهرة / ١٩٨١

## أولاً - رسالة الفكر

---

١ - رسالة الفكر

٢ - دور المفكر في البلاد النامية ( أشكال التعبير )





## ١ - رسالة الفكر (\*)

ليس الفكر كلمة تُقال . بل هو شهادة على العصر . وتعني الشهادة كلمة الحق التي تفصل بينه وبين الباطل ، وهي حكم على واقع وكشف لحقيقته . والفكر هو هذا الشاهد ، والشاهد هو الشهيد . فليست الشهادة فقط اظهاراً للواقع على انه حقيقة ، بل هي أيضاً فعل شعوري ، يعبر عن وجود الفكر . فوجود الفكر في حد ذاته في العصر شهادة ، والمفكرون شهداء الحق ، أي هم الذين يشهدون على عصرهم ، وهم الذين قد يلقون الشهادة ، أي الاستشهاد ، جزاءً على شهادتهم . المفكرون في العصر هم الشهداء . لذلك كان سقراط شاهداً على عصره وشهيداً له . وكان ابن حنبل في محنته شاهداً على عصره وشهيداً له ، وكان جيوزداتو برونو الذي حُرق علناً بأمر من محاكم التفتيش ، لإيمانه بالعقل وبالعلم الجديد ، شاهداً على عصره وشهيداً له .

ويكون المفكر شاهداً وشهيداً إذا حقق رسالة الفكر . فما هي رسالة الفكر حتى يكون شهادة وما هي رسالة المفكر حتى يكون شاهداً وشهيداً ؟ .

### أولاً - رسالة الفكر كشف الواقع :

١ - ليست رسالة الفكر عرض أكبر كمية من المعلومات ، وتغطية الواقع وتغلبه بها ، بدعوى نشر الثقافة ، أو تعريف الناس بما تجهل ، أو الاطلاع على أحدث نظريات العصر . ويتسابق العلماء الجهال في ذلك ، كل منهم يقتطف نظرية ويعلنها ، وتكون عظمتهم بمقدار ما يقتطف ويعرض . فإن كان رحيباً بسيط وسهلاً ، وإن كان عظيماً صعب وعقد ، فالعلم له أهله ، وتكثر الندوات ، وتتوالى المقالات ، ويتحدث المتعاملون مع بعضهم البعض ، العالم يعطي علماً للذي يريد ، والذي يريد يتعلم حتى يكون

(\*) الكاتب ، يناير كانون سنة ١٩٧١ ، المجلد ١١٨ .

علماً ، كلا الطرفين يتعامل العلم ، وينقله للآخرين ، وتكون هذه هي رسالة الفكر التراكُم للمعلومات دون المعرفة بنشأة العلم ، وتراسب طبقات من النظريات دون وعي بتقديم العلم . فالعلم ليس هو المعلومات بل كيفية نشأتها ، أي النظرة العلمية التي كانت شرطاً لها ولوجودها . وفي هذه الحالة يتم طمس الواقع وتغليفه ، ويشارك العالم في الابتعاد عنه وإظلامه وعدم رؤيته ، ويستبدل بواقعه الخاص واقعاً آخر مزيفاً ، مركباً ، مصطنعاً ، خاصة إذا كان وارداً من بيئة حضارية أخرى . وهو في نفس الوقت واقع حش لأنه يكفي أن يتنفض الواقع الأول حتى يتساقط هذا الواقع العلمي المتراكم ، بإعتباره أحد أسباب الزيف . وقد لا يبعد ما نسميه بالاستعمار الثقافي عن هذا كثيراً . فقد حاول الاستعمار نشر معلومات في البلاد المستعمرة ، بل وأكبر قدر منها حتى ينزع العقول عن بيئتها . ويحشوها بعلم عصري ، يضمن به ولاعها . وفي نفس الوقت ، يشعرها بعجزها ، ويربي لديها عقدة نقص من هذا العلم المصري ، في لحظة لم تنع هذه العقول فيها بعد واقعها الحاضر ، أو تراثها القديم . وقد حاولت الطبقات المثقفة السير في ذلك ، كما حاولت الطبقات المثقفة الجديدة السير في نفس التيار من أجل الشهرة العلمية بأسرع الطرق ، واستعراض المعلومات ، ومن ثم يتحوّل المفكر الى عارض ، وفي بعض الاحيان الى تاجر أو الى بائع متجول ، وكان المفكر له بضاعة وهي العلم . وقد بدأ هاجم سقراط السوفسطائيين الذين يظنون انهم يحملون علماً أو يبيعونه ، في حين ان سقراط نفسه كان لا يعلم شيئاً ، وان علم شيئاً فإنه يستخرجه من الذي يعلمه . وقد سار في هذا الطريق كل مفكر عاجز لا تتحمل قدراته أكثر من العرض ، فما أسهل نقل المعلومات وما أصعب رؤية الواقع نفسه . لذلك غلب على دراستنا جمع المادة وعرضها في أي مجال أو حول أية شخصية ، أو في أي فترة أو عصر . كذلك تعودنا على جمع الموضوعات من الكتب الجاهزة ، فإذا أردنا بحث أي موضوع مثل الجمال أو القيمة أو الحقيقة جمعنا كل ما قيل عنه ، ورتبناه وبيناه . ويكون الموضوع قد تمت دراسته ، في حين ان تحليل الواقع نفسه الذي قام به العلماء السابقون يمكن أن يكون هو المنهج الذي يجب اتباعه ، أي الذهاب الى المصدر الأول المباشر الذي صاغ منه العلماء على الطبيعة نظرياتهم . وإذا استمر الفكر في العرض المستمر ، فإنه ينتهي الى الكلال ولا شيء . ولا يكون صادقاً في شيء . فإنه يعرض كل ما تقع عليه يده حتى ولو كان متناقضاً ، ولا مانع ان يكون اوروبياً يعرض الأدب الافريقي ، أو رأسالياً يعرض للمذاهب الاشتراكية . عرض المعلومات على هذا النحو فيه نهاية للفكر ، وذلك لأن الفكرة كالسكين . تنفذ الى الواقع ولا تتراكم فوقه . وإذا انتهى الفكر انتهت الحركة ، وفقد الفكر رسالته في توجيه الواقع . وما يظنه العالم جهلاً في واقعه قد يكون أكثر علماً من معلوماته التي يستعرضها ، فالحكمة الشعبية عند الجماهير تعطي علماً أو حكمة ، وتجعلها على وعي بالحياة ولا يستطيع أحد أن يتعامل عليها أو أمامها .

ويشتد الأمر كرباً عندما يتطلب الواقع تحليلاً له ، وعندما يتأدي بالتوجه المباشر نحوه . ومع ذلك ، يتطلع المفكرون ، ويعرضون عليه معلومات غريبة عليه ، يجلبها ويرفضها وينفر منها . ففي واقعنا المعاصر ، ونحن نعاني من مرارة احتلال اراضينا وتبديد ثرواتنا لا تكون رسالة الفكر في الحديث عن امتلاك الفضاء الخارجي ، وكان الأرض قد ضاعت من تحت أقدامنا ، ونبحث عن أرض أخرى في

الفضاء ، وكان مشكلتنا الاساسية لمن الفضاء اليوم ونحن ما زلنا في سبيل استرداد الأرض<sup>(١)</sup> . والمشكلة في الحقيقة اسقاط من مجتمع معين يؤد امتلاك كل شيء حق النجوم ، ونحن نرود وراءه بمقلية الملكية . ان كل مفكر يقوم بذلك يساهم في محاولة مقصودة لطمس واقعنا المعاصر ، ولتحويله من مشاكله الاساسية الى مشاكل مفتعلة باسم الثقافة ، وتحت ستار عالم الفكر . وقد بدأ سار بعض المفسرين والشرّاح على هذا المنوال ، فجمعوا في الشروح الكبيرة اكبر عدد ممكن من المعلومات حول النصوص . فاذا تحدثوا عن سفينة نوح ، تحدثوا عن خشبها ، نوعه ومكانه ، أعداد الألواح ، ومساميرها ، وطريقة صناعتها ، معلومات كلها لا تفيد في رؤية الواقع الذي عاش فيه المفسر نفسه ، في حين ان تفسير المنار مثلاً نجده موجهاً نحو الواقع ، وتكون وظيفة المفسر حينئذٍ تحريك الواقع بالنص ، وتغييره بالفكر .

٢ - ليست رسالة الفكر تريد أي نظريات تُقال في أية بيئة حضارية ، خاصة إن كانت هذه النظريات تمس حضارة الفكر المردد . فما زلنا نتحدث نحن عن الشعوب البدائية ، وعن عقلياتها وأمزجتها وطبائعها وتصوراتها ، وهو ما تخلّت عنه الحضارة الغربية منذ أكثر من نصف قرن ، إلا من دراسة أبنية عامة للفكر البشري ، بصرف النظر عن مستوى الرقي الحضاري لكل شعب<sup>(٢)</sup> . وهذا النوع من الدراسات يتطلب إعادة دراسة وفحص وتحجّص ، لأنه يقوم على بعض المسلمات غير العلمية في تصنيف المجتمعات وفي مقاييس التصنيف ذاتها . بل ان كثيراً من أشكال الفن المعاصر لتعود إلى اشكال ما سماه الاجتماعيون المجتمعات البدائية ، أي أن أقصى ما توصل إليه المجتمع المتقدم هو عود إلى ما سماه من قبل المجتمع البدائي ! رسالة الفكر أن يعيد النظر في هذه التقسيمات التي تكشف عن عقلية الباحثين أكثر مما تعطي موضوعاً علمياً أو نظرة محايدة . وهي نظريات كالاستشراق تماماً الذي يكشف عن عقلية الباحث الأوروبي أكثر مما يعطينا علماً عن تراثنا القديم ، ولربما يستطيع الباحثون الذين لا يتبنون للحضارة الأوروبية دراسة هذه الحضارة نفسها والحديث عن عقلية أوروبية تفقد التوازن ويتقصها التكامل<sup>(٣)</sup> .

٣ - ليست رسالة الفكر الحديث بلغة العلماء ، عرض النظريات على المستوى العلمي الخالص . فالعلم الخالص في بيئة تنحون نحو التغيير ايثار للسلامة والعافية وحسن المعاش . رسالة الفكر هي التعبير عن الواقع بأسلوب مباشر ، يفهمه الواقع نفسه ، ويؤثر فيه ، وليس بأسلوب العلمية الخالصة ، فلا يمكن مخاطبة الجماهير مثلاً عن مشاكلها بمعادلات وصل إليها الباحث بالرياضة البحتة ، أو بنظرية المجموعات ، كما لا يمكن نوعية الجماهير من أجل ان تكون السلطة الفعلية بيديها ، وتستطيع أخذ القرارات في صالحها . لا يمكن توقعها بعرض نظريات السلطة والصقوة عرضاً علمياً خالصاً دون توجيه

(١) د . علي صادق أبو هيف : من ملك الفضاء ، عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٠ .

(٢) د . أحمد أبو زيد : نظرة البدائيين إلى الكون . المرجع السابق .

(٣) انظر الدعوة لإنشاء هذا العلم في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر » تحت عنوان « موقفنا من التراث الغربي »

نداء مباشر للجماهير . قد تكون رسالة الفكر حالياً في البلاد المتحررة حديثاً استعمال الأسلوب المباشر أو لغة الداعية ، دون الوقوع في الخطابة المبتللة . العلم دعوة وليس بحثاً خالصاً ، وهناك فرق بين البحث العلمي الذي يجره الباحث على مكتبه بين مراجعه ومصادره أو حتى في الميدان على الطبيعة وبين مخاطبة الجماهير ونشر الوعي الثوري بينها . ولا يعني استعمال الأسلوب المباشر في مخاطبة الجماهير الوقوع في الدعاية أو نقصاً في العلمية ، فأحدث ماوتسي تونغ وكاسترو وكاميلو توريث وغيفارا وبين بركة لم تكن صياغات علمية نظرية أكاديمية بل كانت نداء مباشراً للجماهير على كافة مستوياتهم الثقافية . لذلك أيضاً نزل الوعي بأسلوب التخيل ، واستعمال الصور الفنية من أجل إقناع الجماهير ، ولم يستعمل لغة علمية خالصة للخاصة ، والوعي حقيقة مطابقة للواقع لأنه وصف له وهو يتغير . قد يقوم المفكر بذلك عن حسن نية طبقاً لإيمانه بالموضوعية والعلمية ، ولكن في عصرنا هذا ، عصر الجماهير العريضة ، تفرض هذه الجماهير على المفكر أسلوبها وطرق فهمها ، وقد يكون جيلنا من المفكرين المعبرين عن عصر الجماهير ، وليس جيل العلماء المتخصصين ، وقد تكون توعية ملايين من الناس أكثر جدوى في عصرنا هذا من التخصص الدقيق في علم ما ، هذا على مستوى العمل السياسي وليس على مستوى البحث العلمي أو الانتاج الصناعي<sup>(٤)</sup> .

٤ - ليست رسالة الفكر البحث النظري الخالص في المسائل النظرية الخالصة التي قد لا ينتج منها عملاً . فالحديث عن تصور الطبيعة عند اليونان أو عند الرومان أو الحديث عن آخر النظريات الطبيعية المعاصرة أو عن آخر ما وصل اليه العلم والتكنولوجيا ، كل ذلك من شأنه اما عدم التأثير المطلق ، ونقل المعلومات من كتاب الى كتاب أو من مجلة إلى مجلة أو من مجلة الى جريدة ، أو الى خلق أساطير جديدة ، والنظر الى هذه الانجازات على انها أعاجيب العصر ، أو انها القدرة التي لا مرد لها ، أو الى تأييد التخلف وتقوية الاحساس به ، فمهما سار المجتمع التامى وتقدم فإنه لن يلحق بركب المجتمع المتطور لأن معدل التغيير لديه اسرع مما لدينا بمئات المرات ! والعجيب ان البيئات التي هي أحوج الى التحليل المباشر للواقع وإلى التغيير الفكري والاجتماعي هي التي تروج لأحدث النظريات في المنطق والطبيعة والرياضة ، وهي التي تستقطب نوعاً معيناً من المفكرين يقومون بهذه المهمة ، اي اغماض العين عن الواقع عما يدور فيه ثم الحديث عما يحدث في الفكر في الشرق والغرب خاصة في الغرب . فنجد أن أساطين الفكر لدينا قد تجمعوا في بيئة معينة من أجل نشر العلم والفكر الحديث ، ويكون الثمن هو اغماض العين عما يدور تحت أقدامهم من سلب للثروات من الداخل أو من الخارج . ويكون عالم الفكر حينئذٍ غطاء يستر تحت نهب الواقع والتواطؤ الضمني بين أهل الفكر وأصحاب السلطة .

٥ - ليست رسالة الفكر تحليل اكبر عدد ممكن من المعلومات ، والتعامل معها برفق ، كأنها موجودات هشة تخشى عليها من الانكسار . صحيح ان ذلك افضل من العرض ، ولكن التحليل والمقارنة والنقد وإعادة الصياغة والفك والتركيب ، كل ذلك له أضرار بالغة . أولاً ، ليست الافكار

(٤) انظر في هذا الكتاب « ثقافتنا المعاصرة بين الاصالة والتقليد » .

أشياء مستقلة عن واقعها ، ولا يمكن التعامل معها كموجودات مستقلة ، ولا بد من الرجوع الى الواقع والتي هي تصوير له حتى يمكن الحكم عليها . صحيح ان هناك حدوداً واحدة تتكرر في الزمان ، ولكنها أيضاً تدل على مستوى نفسي معين ، وعلى تصور محدد للعالم ، أي أنها أيضاً تعبير عن واقع انساني حضاري . ثانياً ، يوحي التحليل بأن هناك حقائق موجودة خارج العالم ، أو بأن العالم لا حقيقة فيه ، وذلك لأن ميدان النقد والمقارنة هو ميدان خالص للأفكار ، وكان هناك صدقاً نظرياً في الاحكام ، وكان النظريات صادقة أو كاذبة في ذاتها . وعادة ما يكون مقياس النقد أو القبول النسبي مقياساً ذوقياً خالصاً ، يرتبط بمزاج الباحث ، ويتكوّن النفس . ثالثاً ، يتم التحليل بروح نسبية ، مع عدم اخذ المواقف الحاسمة ، لأن الموقف الحاسم يتطلب قراراً ، والتحليل لا يأخذ قراراً ، أو لأن الموقف الجلدي هو اختيار ، والتحليل النسبي ليس فيه اختيار ، أو لأن الرفض لا يكون إلا نتيجة للعيش على مستوى الواقع ، والتحليل النسبي عيش على مستوى الأفكار الخالصة ، حتى وإن ظهرت بين الحين والآخر بعض المواقف الفكرية الواضحة ، فلنأخذ تتعدد بهذا الشكل النسبي ، لأنها لا تلزم الواقع بشيء . رابعاً ، يوحي التحليل الفكري الخالص بأن البحث والفكر من شأن الخاصة وحدهم أو من عمل الارستقراطية المثقفة التي يكون الفكر فيها والموضوعات الثقافية جزءاً من حياة الطبقة الراقية . وغالباً ما تكون هذه الموضوعات على هامش الفكر ، وليست في جوهره ، تحوم حول الواقع ولا تنفذ اليه . خامساً ، يفصل التحليل النظري نهائياً بين الفكر والواقع ، وينتهي الى رفض الواقع للفكر كليه وكفره به ، وتكون هذه هي نهاية ثقافة الطبقة ، وبداية الواقع الذي يفرض فكره الذي يعبر عنه .

٦ - رسالة الفكر اذن هي التحليل المباشر للواقع بل هي عرض الواقع نفسه ، فالواقع فكر ، أو الاتحاد بالواقع والعيش معه والحديث بلفته وعلى مستواه . الواقع بطبيعته حركة ، والفكر هو التعبير عن حركة الواقع . الواقع حركة مستمرة ، يتجاوز حاضره الى مستقبله ، والتجاوز هنا الى الامام ، في حركة التاريخ . الواقع بطبيعته يتجه الى الانتقال من مرحلة الى اخرى . ولهذا ، تطور الوعي في التاريخ ، منذ ابراهيم حتى عيسى ، مطابقاً لحركة الواقع ، حتى اعلن الواقع نفسه في الاسلام . وكان عبيد مكة وضغفأر ها واذلاً لها يريدون الحرية والمساواة ، فالوحي كله نداء للواقع العريض ، وكل فكرة فيه نداء لواقع خاص وبمجموع هذه الوقائع هو ما يسمى بأسباب النزول . التحليل المباشر للواقع هو الذي يكشف عن هذا التقدم الباطن فيه ، كما يكشف عن معوقات تقدمه ، كخطوة أولى في سبيل ازالتها ، لا يسم في ذلك اتباع المناهج الحدية أو الاجتماعية ، الفلسفية أو العلمية ، فواقعتنا يتحدث عن نفسه ، يمكن رؤيته بالعين المجردة ، وبالموصف الحسي الساذج ، كما يمكن تحليله بالمناهج الاجتماعية والاحصائية ، وكلاهما صحيح ، الأول يعطي الفكرة والثاني ينظرها ويضمن يقينها . والفكر الذي يقدر له البقاء هو هذا الذي يعبر عن واقع عصره ، أو ان شئت ، روح عصره ، فالروح هي الواقع . وقد اعتبر الاصوليون القدماء الحقيقة ذات طرفين ، النص والواقع ، وإن النص بدون واقع فراغ وخواء ، وإن مهمة المفكر هي تحقيق الناطق ، أي رؤية مضمون النص في الواقع المعاصر الذي يعيش فيه هذا المفكر أو الفقيه أو المجتهد . وحديثاً أيضاً أصبحت الظبيعة مصدر كل فكر ، وهي خير من كل كتاب .

## ثانياً - رسالة الفكر تطوير الواقع :

١- ليست رسالة الفكر هي تبخير الواقع ، وتفريغه من مضمونه ، وتصريف طاقاته ، أو تجميع انتفاضاته ، وذلك بالتحليل الذكي الذي يقوم به بعض المفكرين . يستغلون نفس البيانات العلمية التي يمكن للتحليل المباشر أن يصل إليها ، ولكنهم يقضون على دلالاتها ، أو يؤولونها بحيث تفيد عكس ما تشير إليه . لذلك احتاج كل نظام الى مجموعة من المبررين الأذكياء من اجل القيام بهذه المهمة ، باستعمال علمهم ودرائتهم ، خاصة ولو كانوا من اساتذة الجامعات الذين يؤثرون بعلمهم على الأقل نظراً ومن حيث المبدأ . فاذا قصر المبرر عن أداء الدور أو قام به بطريقة مكشوفة أو فاضحة ، أو لم تؤثر طريقته وأساليبه في الجماهير ، استغنت الأنظمة عن خدماته ، وبحسب عن مجموعة أخرى أكثر ذكاء لم تظهر إلا عيهم بعد أمام الجماهير ، أصبح المفكرون كالنجوم تنهارى وتتساقط ، أو كالشهب تلعو وتبهط في حين ان الرسول قال : « أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم » . وستعمل المبررون وسائل عدة من أجل تبخير الواقع ، وتفريغه من مضمونه ، ومن اجل المحافظة على مصالحهم الخاصة ، وعلى مراكز الحوالة ، أو لاهبي السيرك . فاذا حدثت بعض الانتفاضات في الواقع مثلاً ، اعتبرها الأذكياء جزءاً من حركات الشباب العالية ، وليست تعبيراً عن غضب بيئي محض من أوضاع موجودة بالفعل يود الواقع تغييرها ، ومن ثم يحول المبررون الأذكياء الخاص الى عام ، وبالتالي ينتفي وجود الخاص ، ويضيع ثقله . ويمكن لفريق ثانٍ اعتبار هذه الانتفاضات تعبيراً عن أزمة نفسية للشباب ، وموقفاً شخصياً ، أو ان شئنا مرضياً ، وليس موقفاً عاماً أو سوياً ، وليس تعبيراً عن واقع فعلي . ومن ثم تضعيف الموضوعية في الذاتية ، ويضيع السوي في المرضي ، ويكون الواقع حينئذٍ في حاجة الى رعاية ، وليس مصدراً للسلطة . ويقوم فريق ثالث باعتبار هذه الانتفاضات تعبيراً عن سوء نية حتى يفصل بين طلائعها وواقعها ، ويقضي على موضوعيتها وصدقها ، ويشك في كل تطوير جديد للواقع ، خاصة وان البيئة قد تعودت على الأفعال القائمة على الهوى والغرض ، والتي تبدو في ظاهرها لخدمة القضية العامة وهي في حقيقتها تعبير عن مطلب خاص . وقد يقوم فريق رابع باعتبار ان هذه الانتفاضات دخيلة على الواقع ، من فعل المندسين والمتسللين ، وكان الواقع لا يتحرك إلا بفعل خارجي ، وكأنه بطبيعته ساكن ، خاصة في بيئة تأنف الدخيل والأجنبي لطول خبرتها الطويلة معه . رسالة الفكر ليست في تبخير الواقع بل في اعطائه أكبر قدر من الاصلالة والكثافة ، وفي دفع الواقع الى التعبير عن نفسه بصورة أكثر حسناً وأشدّ إرضاحاً ، وفي إعطاء انتفاضاته أكبر قدر ممكن من الحقيقة . فرسالة الفكر هي في دفع الواقع ومساعدته بالجهد البشري من أجل تأصيل حركته التلقائية .

٢- ليست رسالة الفكر تسكين الواقع والابقاء عليه كما هو دون تغيير أو تبديل . من اجل المحافظة على النظام ، فكل تغيير شغب ، وكل جديد بدعة ، وكل اعلان للواقع تهور أو غرور . وفي بعض الحالات ، تكون مهمة المفكرين هي استتباب الامن ، واستقرار النظام حتى يظهرها وكأنهم حماة الأنظمة وحارسوها ، وحتى يصلوا الى أعلى المراتب بما أثبتوا من جدارة في حفظ النظام . وبالتالي يتحول الفكر الى

ناظر أو الى مفتش أو بعض الاحيان الى شرطي . يحسب المفكر ان كل حركة في الواقع ضد النظام ، وكل حديث صريح مناب للأمن ، لأنه تعود باستمرار أن يبلغ الرؤساء التمام والكمال ، وبأنه استطاع ضمان ولاء الواقع لهم . رسالة الفكر ليست في تسكين الواقع بل في البحث عن معوقات تقدمه ، وعن أسباب سكونه ان كان ساكناً ، رسالة الفكر دفع الواقع وتطويده بل وتفجيده . ففي لحظات التحول الحاسمة في التاريخ يتعجز الواقع ، وتحدث الثورات ، يتحرك فجأة ويعنف ، وينتهي دور المفكرين المهبطين ، وحفظة النظام . وقد يشبون من جديد ، ويصبحون ثوريين من اجل لعب الدور من جديد ، وهو المحافظة على الثورة الجديدة ، فوظيفتهم الدائمة هي خدمة الأنظمة ، وليست قيادة الواقع أو على الأقل تركه لطبيعته الخاصة . وجودهم مرتبط بوجود السيد يدورون في فلكه ، يتعاشون منه ويتسابقون الى خلعته .

٣ - ليست رسالة الفكر اشباع حاجات الواقع بعد تسكينه ، وظهور طاقاته المختزنة في النشاطات الزائفة والرغبات المفتعلة . فقد يحدث في بيئة ما أن يتم تسكين الواقع . ولكن لما كان الواقع بطبيعته الحركة ، فإن طاقاته تتجمع ثم تظهر في أنشطة زائفة ، يتم تصريفها عن طريق الفن والاعلام ، وتكون حجة ذلك هي ان الفن والاعلام يشبعان رغبة الواقع ، ولا ينفصلان عنه . في حين ان مهمة الفن والاعلام ، كمهمة الفكر عموماً ، هي رفع الواقع وتطويده ، وليس اشباع حاجاته الحاضرة ، لا سيما وانها مجموعة مختزنة من الطاقات ، لم يتم تصريفها تصريفاً طبيعياً من أجل تطوير الواقع ودفعه<sup>(٥)</sup> . في مثل هذه البيئات يكثر الفن الرخيص ، والفرق التي تستجدي ضحك الجماهير والتخفيف عنها ، وكلما يتم تسكين الواقع تظهر هذه الأعراض ، رسالة الفكر هي في تغيير الواقع ، وليس في اشباع حاجاته الشاذة ، وإعادة الواقع الى حياته الطبيعية ومساره التلقائي . ولقد كان الفكر عند قدماء الطبيعيين هو نهوض الطبيعة أو ارتقاؤها ، أو الانتقال من القوة الى الفعل ، كما وصف أرسطو ، هي الطبيعة التي تنحو نحو غاية . وقد جاء الوعي مصدقاً للطبيعة ومطوراً لها .

٤ - ليست رسالة الفكر تبرير الوضع القائم بل تطويره والمساهمة في دفع حركته التلقائية . فالتبرير نفاق لأنه ليس تعبيراً عن مقاصد موجودة بالفعل لدى المفكر ، بل تعبير عما تعودت السلطة في المجتمع على سماعه ، وما تود تكراره ، حتى تقرأ السلطة نفسها ، ويحدث الخداع المزدوج بين المفكر وصاحب السلطة . وبهذا يتخلل المفكر عن صفته كشاهد على العصر ، ويصبح مبرراً للسلطة التي يرفضها في قرارة نفسه ، ويمحي عنه شرط وجوده ، وهي الشهادة الصادقة . ففي بعض البيئات مثلاً التي يكون فيها النظام السياسي قائماً على الاستسلام التام للسلطة ، وهو ما يعترف به المفكر في حياته الخاصة ، وعلى السمع والطاعة من الجميع ، وعلى تسليم الأمور كلها للسلطة تقرر وتدبر ، وعلى القناعة بلقمة العيش والسعي وراءها فذلك مهمة الانسان ، حول المفكر هذا الوضع في حديثه المريض الموجه الى الجماهير ، وهو في حقيقته موجه الى السلطة ، الى فلسفة رفض يستطيع الفكر فيه ان يرفض ويعترض وان يثبت

(٥) انظر « عن اللابلايا : بحث فلسفي » ، في هذا الكتاب

وجوده بالنفي والاحتجاج . وإذا كان الوضع السائد يقوم على القهر والغلبة ، وعلى اطاعة الأوامر طاعة عمياء ، وعلى التسليم بكل ما يقال أصبح لدى المفكر المبرر وضعاً يقوم على فلسفة في الحرية ، وعلى تأكيد للذات الحرة ، وعلى ممارسة لما نادى به الفلاسفة القدماء من تحقيق لحرية الفكر والسلوك ، وإذا كان الوضع السائد يقوم على سيادة الطبقة التي في السلطة ، وتغطية نفسها بخطاء نظري محض ، تعبر فيه عن طبقة المحكومين ، حوله المفكر المبرر الى وضع يقوم على فلسفة عمل ، وعلى ممارسة للفكر النظري ، وتحقيق للشعارات ، وتطبيق للأحاديث العابرة . فيقلب الواقع ، ويجعل من الستار النظري واقعاً متحققاً . وإذا كان الوضع السائد الذي يعيش فيه المفكر قائماً كله على الخوف من المحكومين ، وعلى الضعف المتأهلي للبناء الداخلي ، أصبح لديه قائماً على فلسفة في القوة ، وينفخ في البالون فيحمله منطاداً ! وإذا كانت البيئة التي يعيش فيها المفكر بيئة مخلقة على نفسها ، لا تود الاستفادة من تجارب الآخرين ، حتى وإن أعلنت قيمها بذلك ، أصبحت لديه فلسفة انفتاح ، وهو يعلم حق العلم أنها تقوم على بناء طبقي صرف . وإذا كانت بيئة المفكر تقوم على المحافظة على الأوضاع الراهنة دون تغيير أو تبديل ، فإن المفكر يرى فيها فلسفة جوهرها التغيير الجذري وهكذا يقلب المفكر الحق باطلاً ، والباطل حقاً ، ويفقد حياته ، ويضيع شرف الكلمة . وقد لا يدل التبرير بالضرورة على عجز بل قد يدل على إثارة السلامة ، وعلى رغبة في التعايش ، أو على أن الجبن سيد الاخلاق ، أو على الرغبة في المحافظة على المكاسب الشخصية . فهو عجز سطحي ، ولكنه في الحقيقة نفاق ، وتبرير يقوم على النفاق . لذلك نجد في القرآن أكبر هجوم شهده تاريخ الفكر على النفاق والمنافقين . رسالة الفكر هي النفي ، ونفي الوضع من أجل تغييره وتطويره ، فالفكر أساساً رفض وثورة ، وبالرفض يتغير الواقع ، والفكر الذي لا يغير لا يكون فكراً بل يكون تبريراً ، وما تم عمله لا يتحول الى فكر بل يصبح جزءاً من الواقع وتطوره ، الفكر هو البادئ بالتغيير والعامل على تحقيقه ، وليس الذي يتحدث عن ماضٍ سلف ، وأصبح جزءاً من التاريخ . وقد حاول ماركيز بيان رسالة الفكر على أنها رفض وجعل من الوضعية تبريراً للوضع القائم<sup>(٦)</sup> .

٥ - ليست رسالة الفكر تفرغ طاقات الواقع المختزنة بمرور الزمن عن طريق الكلام ، وتفرغ شحنات الغضب عن طريق البيانات ، وإعلان النوايا ، وإسماع الخطب . ففي كثير من الأحيان ، يحدث في بعض البيئات أن يتشابك الواقع ، وتتأزم المشاعر ، ويكون الحل الطبيعي وقتل هو الثورة على الأوضاع من أجل التغيير ، فتجبه الخطبة السياسية التي تمارس شجاعة ابن البلد على مستوى الكلام ، فتخفف الأزمة الشعورية ، ويشعر الجميع بأن مشاكل الواقع قد حلت ، وذلك عن طريق التخفيف على النفس . ويمرور الزمن ، تشحن الأنفس من جديد ، ثم تكون الخطبة حتى أصبحت رسالة الفكر تفرغ الطاقات الثورية . رسالة الفكر هي تنظيم جاد لهذه الطاقة ، وليس تحديقاً لها ، وتحويلها الى وعي ثوري ، أو تنظيم سياسي فعلي حتى تمارس الجماهير الثورة بطريقتها الطبيعي . لقد أصبح للخطبة

(٦) انظر : « العقل والثورة عند ماركيز » وه الفلسفة والثورة عند ماركيز » في كتابنا « الفكر الغربي المعاصر »



السياسية في بعض البيئات ، وظيفة وهي حل المشاكل على مستوى الانفعال ، وفي هذه الحالة تقوم الخطبة بمقام الفن في تطهير الانفعالات ، كما هو معروف عند ارسطو ، خاصة في بيئة تعودت على ان الكلام هو اثره في النفس وليس تحليله للواقع . ويكون التاريخ السياسي هو تاريخ اعلان البيانات السياسية ، وليس تاريخ التحولات الاجتماعية . ومرار الزمن يفقد الكلام قيمته ، الى ان يتحرك الواقع نفسه ، باعتباره الكلمة الأخيرة التي تطلق لأول مرة ، فتصمت الكلمات القديمة وتضيق هباء . فالطاقة المخزونة هي مادة الفكر ، وحركة الواقع لا تفرغ بالكلام ، بل تتحول الى حركة في الواقع ، وبالتالي يكون الفكر قد أدى رسالته .

٦ - ليست رسالة الفكر التعبير المكبوت ، والتلزم المكبوح في الحلقات الخاصة ، ثم الرضا الفاضح والموافقة العلنية في الواجهة الاجتماعية والحلقات العامة ، فذلك ما يعيب الفكر ، أعني ازدواجية الفكر بين لغتين : اللغة الخاصة واللغة العامة . ولن يتحرك الواقع إلا إذا تحولت اللغة الخاصة الى لغة عامة . يكفي ان يحدث هذا التحول مرة حتى يتبع الواقع كله . ان الانسان بوجه عام ، والفكر بوجه خاص ، ليمسخر حياته لو ظل يعيشها من وراء ستار ، يحفظ مقاصده بين جنبيه ، لا يكشف عنها إلا في خفر ، ولا يستطيع ان يعبر عنها إلا مأساً ، في حين ان التعبير العلني هو الوسيلة لأن يعيش الانسان حياته . ولحظة صدق واحدة قد تكلف الانسان عمره ، وتكون هي حياته كلها ، خير من مائة عام يعيشها ولا تعبر عن شيء ، ولا تحتوي إلا على واجهة عرض يراها الآخرون ، ويشتمون منها . ويمكن للمفكر ان يكتسب إيمانه الرصين ولكن لا بد وان يعبر عنه مرة ، ويكون حينئذ شهيداً أو شاهداً على الحق وعلى حامله كما فعل الرجل من بلاط فرعون تأييداً للحق : ﴿ وإذ قال رجل من آل فرعون يكتسب إيمانه ، أقتلون رجلاً ان يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم ﴾ . وإذا كنا نمانى من ازدواجية الشخصية ، وازدواجية الفكر ، وازدواجية السلوك ، وازدواجية الحديث ، فإننا على الأقل يمكننا القضاء على ازدواجية الحديث كجزء من تحقيق وحدة شخصيتنا الوطنية<sup>(٧)</sup> . رسالة الفكر ان ما يتهاشم به الكل هو الذي يمكن التعبير عنه علناً ، فالفكر لا يدخل ضمن نطق المحرمات !

### ثالثاً - رسالة الفكر مضمون الواقع :

١ - ليست رسالة الفكر ترديد الاشكال دون النفاذ الى المضمون ، فالفكر بطبيعته مضمونه هو الواقع ذاته ، وليس ما يطرأ عليه من اشكال خارجية . فمثلاً صحيح ان في البلاد النامية التي هي في معظمها بيئات زراعية ، يجب ان يكون واقعها هو حكم الاغلبية ، وأن يكون للفلاحين والعمال اكثر من خمسين في المائة . ولكن رسالة الفكر هي ان تجعل هذا التمثيل حقيقياً ، أي ان يحقق في الواقع تمثيل الاغلبية دون الاكتفاء بالشعار ، وتحقيق الشعار بحيث يتحقق الشكل دون المضمون ، أي عندما لا تكون الاغلبية قوة مؤثرة حقيقية ، أو عندما يكون تمثيل الاغلبية في تمثيلها صورياً محضاً . ومن هنا جاءت صفة

(٧) انظر : « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » في هذا الكتاب .

التكرار في فكرنا القومي ، الكل يردد نفس الشيء ، ولا ينفذ احد الى المضمون ، أو يبين كيفية تحقيق مضمون الشعار . ومن ثم تساوى المقتنعون به وغير المقتنعين ، ما دام الأمر لا يتعدى مجرد الشكل ، بل اصبح الجميع يتسابقون في التردد من أجل كسب ثقة الاغلبية . والخطر من ذلك ان تعتقد الجماهير بالفعل أن المبادئ هو ما لديها من اوضاع ، وما ترى من أحداث ، وبذلك تضع فاعلية المبادئ وجاذبيتها للجماهير التي وحدث بينها وبين ما تشاهده أمامها . ومهما حاول المفكر انقاذ المبادئ ، والتميز بين المبدأ والتطبيق ، فإتته يتهم نفسه . اذ أين كان هو حين كان التطبيق ، ما دام المفكر هو الامين على رسالة الفكر ؟ رسالة الفكر هي اعطاء الشعار مضمون الواقع ، حتى ولو طرحت الشعارات أولاً دون مضمون ، فقد تكررت وذاعت . فتحالف الشعب العامل معناه ان تكون الاغلبية لهذا التحالف ، وان تكون له السيادة الحقيقية وليست سيادة الطبقة الحاكمة عليه . والاشتراكية الاسلامية شعار ، ورسالة الفكر ان تعطيه مضمونه الثوري من الافلال بين الدخول المتفاوتة ، وحرمان للملكية المستغلة ، واعطاء العامل اجره المساوي لقيمة العمل ، وأن يكون فائض القيمة لبيت المال وليس لصاحب رأس المال . رسالة الفكر ان يبين الطرق والوسائل من اجل تحقيق الشعارات المطروحة من حيث هي مضمون . والتجارب الفعلية من اجل محو الامية خیر من رفعه كشعار مجرد ، والتغيير الفعلي لاوزاع الجامعة ومناهج التدريس بها وربطها بالثقافة الوطنية خير من رفع شعار اصلاح الجامعة أو التعليم .

٢ - ليست رسالة الفكر تغيير السطح والجلود باقية ، وإعادة توزيع الدخل على نفس الطبقات والمعدومون باقون ، وبتغيير المواد في الجامعة باضافة مادة أو حذف أخرى ، أو رفعها الى سنة قادمة ، أو خفضها الى سنة ماضية والمشكلة الاساسية باقية في بناء المادة نفسها ، أو بطريقة تناولها ، أو في صلتها بالثقافة الوطنية ، بل رسالة الفكر مواجهة الابنية الاساسية ، مثل إعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات المحرومة ، أو إعادة تخطيط الخدمات من اجل الطبقات الكادحة أو تخطيط التعليم من اجل تكوين الثقافة الوطنية ، أو نشر التراث من أجل إعادة تقييم الفكر القديم ، أو في تخصيص المعونات للمسرح والسينما ودورهما يبقى كما هو دون تغيير . فالفكر هو الذي يبحث عن الاساس ، والاساس موجود في بناء الواقع نفسه ، وان من اخطر ما يواجه المرحلة الحالية من تطور البلاد النامية هو عدم مواجهة المشاكل من الاساس . والمفكر هو الذي يدرك الاساس ، وكذلك تدرکه الطبقات الشعبية بحسبها التلقائي لطول الفتها للواقع ومعاناتها له . ولكن المفكر يتخل عن القيام بدوره ، والطبقات الشعبية ليس بيدها الأمر .

٣ - ليست رسالة الفكر التشديق بالعلمية أو بالمعاصرة والتظاهر بالتجديد ، بل القيام بذلك بالفعل عن وعي وفي صمت ، فالتفسير العلمي للقرآن كما يبدو على صفحات الجرائد اليومية تشديق بالعلمية ، وتلق لحس الجماهير الديني ، ورغبة في مزيد من الشهرة ، وتلفيق رخيص . في حين أن النظرة العلمية هي تحليل لهذا الواقع نفسه بمنهج البحث الاجتماعي والتحليل الاحصائي . التفسير العلمي للقرآن ليس هو التفسير الطبيعي الكوني ، فهذا ادعاء وتعاليم ، بل التفسير الاجتماعي الذي يضع الواقع الحالي للمسلمين كوجهة أخرى للنص ، كما كان يفعل المصلحون الدينون الذين كانوا مصلحين اجتماعيين في نفس الوقت ، رسالة الفكر هي ابراز البعد الاجتماعي للنص ، وهو البعد المحسوس الذي يكشف عن

بناء الواقع ، وليس البعد الكوني أو البعد الغيبي الذي يتستر فوق الواقع . ويزيد في ابعاد الناس عنه . ليست رسالة الفكر افتعال التجديد ، والتكسب بأسمه كما تفعلن بنات الليل ، ولكن ممارسته عن وعي وفي صمت ، ودون فرقة فكرية من نجم سينمائي يود الاعلان عن نفسه . كان المجددون دائماً مطرودين من اراضيهم كما كان الأفغاني ، أو معذيين من الحكام ومضطهدين من السلطات كما كان ابن حنبل ، أو مسجونين في الفلاح كما كان ابن تيمية ، وكانوا ييغون وجه الحق لا التكسب الرخيص أو الاثارة الصحفية مع حديث الكواكب والنجوم .

٤ - ليست رسالة الفكر التعبير عن الانفعالات الفردية والانطباعات الشخصية للكتاب ، فذلك مجاله الادب ، بل رسالة الفكر دراسة وتحليل مباشر للواقع الموضوعي . فكثير من مفكرينا يعبرون عن واقعهم بما يسمونه أدب الرحلات ، بعد أن نعموا بلجاجة طويلة ويمال وفير ليروا وجه الأرض وتحويل مشاكلنا الواقعية الى موضوعات للتندر الصحفي أو للمقارنات الحضارية بأساليب التهكم والسخرية . فكل واقع له بناؤه الخاص ، وتحليله يتم من داخله بصرف النظر عن مستواه الحضاري . الفكر أكثر من الأدب اتجاهها نحو الموضوعية ، وأقل منه لجوءاً الى الانطباعات الشخصية والاحساسات الفردية . إن معاناة الواقع أكثر من معاناة الأديب ، بل هي معاناة ثورية لا تعبر عن نفسها في الشكل الفني بل في العمل الثوري . رسالة الفكر تحويل الانطباعات الشخصية الى حقائق ، والانفعالات الفردية الى وقائع ، فمهمة الذات المفكرة كشف الواقع وليس تصدره بشخصية الكاتب حتى يمكن الحديث عن الشخص أكثر مما يتحدث عن الواقع ، بل الاجدى وضع الواقع نفسه في الصدارة وما المفكر أو الكاتب إلا كاشف له .

٥ - ليس الفكر وظيفة بل رسالة ، وليس وسيلة لكسب العيش بل قد يكون طريقاً للنجوع والعري والتشرد والطرْد والحرمان . ليس الفكر هو الذي يعطي شعوراً بالأمان أو الاستقرار بل هو الذي يسبب القلق . المفكر بطبيعته شهيد العصر ، كما كان الانبياء قديماً شهداء عصورهم . ولكن الغالب على كثير من المفكرين هو ان الفكر لديهم وظيفة يقومون بها على خير وجه ، فإذا حان وقت الانصراف عادوا الى حياتهم الطبيعية . ليس الفكر لدى هؤلاء رسالة تؤرقهم بل وسيلة للتكسب والاستزادة ، فيمكنهم الكتابة عن افريقيا وهم لا يشعرون حتى بوجودها ، ويكتبون عن الاشتراكية وهم لا يؤمنون بها ، وهن طبقات الكادحين وهم لم يروها على الاطلاق . حتى اصبح من الصعب في مثل هذه البيئات التمييز بين الكتاب ، فالكل يتحدث لغة واحدة وهي اللغة المتداولة في السوق ، يزايد بعضهم على بعض حتى احتارت الجماهير بينهم ، وتساءلت كما تساءل الأشعري من قبل حين فقد مصحفه بينما كان يعطي درسه في المسجد وحوله التلاميذ ركعاً خشعاً من الايمان والتقوى وقال : كلكم يبكي فمن سرق المصحف ! رسالة الفكر هي التعبير الصادق عن حياة المفكر ، فالفكر ليس بضاعة بل رسالة ، وليس وظيفة بل دعوة ، تلك كانت رسالة الفقهاء قديماً ، عندما كانوا يتصلرون واقعهم كطلّاع له ، ويرفضون أن يؤجروا على ذلك ، فتلك كانت شهادتهم على عصرهم .

٦ - رسالة الفكر حقيقة هي مضمون الواقع ذاته ، فالفكر الغريب على الواقع أو الطائر فوقه قد رفضه تراثنا القديم برفضه على ان يكون للموجودات الذهنية المجردة وجود عيني متحقق في الخارج ، ونقد علماء الاصول القدماء للمنطق الشكلي الذي لا يعنى بالمضمون . كان الوحي عند القدماء هو المضمون ، كان فكراً وكان واقعاً معاً . وربما كانت محاولات الوحي السابقة في تطور النبوة تهدف الى تحقيق هذه الغاية ، وهي تطابق الفكر مع الواقع .

#### رابعاً - رسالة الفكر الواقع ذاته :

١ - ليست رسالة الفكر الاشادة بالماضي السحيق كنموذج فريد لا يتكرر ، فذلك نسيان للواقع الحاضر ومحاولة التعويض عنه بالعيش على التراث الماضي ومجد الجدود . صحيح ان الماضي له ثقله على الحاضر ، وصحيح ايضاً ان الحاضر ان هو الا تراكم للماضي ، ومع ذلك فالحاضر واضح ، وله بناؤه كما ان له تطوره . والعيش خارجاً عنه بإيجاد غط له سابق هو هدم له وقضاء عليه . ليست رسالة الفكر في تجاوز الواقع الى الوراء ، فذلك عدم قدرة على الاتحاد به ، أو ايتار الطريق الاسهل ، وهو اللجوء الى المثل الأعلى القديم . صحيح ايضاً أن العود الى المنبع الأول قد تكون دعوة لتطهير الواقع ، والعودة الى بساطة الطبيعة ، ولكنها دعوة متطهرة أكثر منها دعوة ثورية ، وتطبيق لنموذج أكثر منها رفضاً للأخطاء الحاضرة . ان الصفاء الأول يمكن العثور عليه بالرجوع الى الواقع ذاته ورفض كل تغليف فكري له ، وليس بالضرورة بالعود الى نموذج فريد سابق . لذلك نجد في ثورات غيفارا كاميلو توريز الصفاء الأول للأنبياء .

٢ - ليست رسالة الفكر أيضاً الاشادة بمستقبل قريب زاهر ، تحمل فيه جميع الأمور ، ونعم فيه الجميع بالخير والضياء ، وتجاوز الحاضر الى الامام الى مستقبل طوباوي ، تكون وظيفته التسكين والتخدير لذلك عارض الاشتراكيون العلميون الاشتراكية الطوباوية لأنها نقص في الوعي بالواقع . كما عارض فلاسفة التنوير استخدام الآخريات في الأديان من اجل إيهام الناس بأن ملكوت الله ليس على هذه الأرض . لقد طالت الوعود وانتظرت الجماهير ، والكل يعني نفسه بالشفاء العاجل . ان الآخريات في الأديان لم يكن لها هدف إلا الثروة على الحاضر وتحويله الى واقع أفضل ، والغاية التي لا تحرك الجماهير تكون تعويضاً لآلامها وتسكيناً لعذابها . ان تسيير الواقع ولو خطوة واحدة خير من العيش في مستقبل زاهر بالتمني .

٣ - ليست رسالة الفكر الحديث عن الأشخاص بل الحديث عن المبادئ العامة التي هي من طبيعة الفكر . الوحي ذاته مستقل عن الأنبياء « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » . ومهما بلغ الأشخاص حداً أقصى في تحقيق الرسالة فإن الأبقى هو الفكر . وقديماً قال أرسطو بعد نقده لاستاذة افلاطون : « أحب افلاطون ولكن حيي للحق أعظم » . ليست رسالة الفكر في جعل الشخص مركز العلم ، كل شيء يخرج منه ويرجع اليه . الواقع كله منه ، وكل ما يحدث فيه من تغير فيض منه . وقديماً جعل الصوفية المسلمون الوحي مركزاً حول شخص النبي ، وتحدثوا عن محمد الحقيقة الذي انبثق منه

الكون ، وخرجت منه الرسالات ، وهبط منه المطر ، وصدر عنه العلم . والحقيقة ان الواقع منفصل عن الشخص ، والفكر منفصل عن الشخص المعبر عنه . وقدماً حصل تحول اساسي في الفكر المسيحي القديم ، عندما تحول محور الفكر المسيحي من الكلمة الى الشخص ، ومن الوحي الى شخص المسيح ، فبدل الدعوة الى الفكر والاخلاق كانت الدعوة الى الايمان بشخص المسيح . وحديثاً ايضاً ترفض المجتمعات الثورية الاصلية عبادة الشخص *Culte de la personne* وذلك حتى يكون الخلود للثورة وللمبادئ . وقد يكون ذلك سبب منع التشخيص في الاسلام ، وذلك لان الفكر الحق لا يشخص ولا يتعين في فرد . ان كل مظاهر التشخيص تدل على تخلف حضاري ، وعلى سيادة الخرافة ، كما هو الحال في تشخيص الافريقيين لقوى الطبيعة . ان المبادئ في التربية الوطنية هي ان الأمم والمبادئ هي الخالدة لا الاشخاص ، ومن تراثنا القديم نجد ان ابن رشد والفلاسفة اعطوا الخلود للانسانية أو للعقل البشري الكلي ، وليس للنفس الجزئية التي تود المحافظة على عملها الصالح لنفسها لا لخير المجموع .

٤ - ليست رسالة الفكر اتباع منهجين مختلفين ، الاول علمي فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية ، والثاني ديني فيما يتعلق بالعقائد والتاريخ المقدس . الفكر له منهج واحد يطبقه في شتى الظواهر . ولكن عند بعض المفكرين نجد هذه الأزواجية المنهجية . فهم يشعرون بالاقليّة الطائفية وسط أغلبية اخرى ، مع ان الثورة الحقيقية تمنح قسمة الجماهير الى طوائف ، ولا ترضى إلا بالقسمة الثورية ، ويختارون الالتقاء على الدنيا لا على الدين ، فالدنيا للجميع والدين للفرد ، ويكون لهم منهجان : الاول تقديم اجتماعي ثوري للدنيا ، والثاني رجعي فردي للأخرة ، ويرفضون تطبيق المنهج الاجتماعي على الدنيا والدين معاً ، أي انهم يريدون في الدنيا المحافظة على التصور الاقوي للعالم ، أي الانسان في التاريخ ، ويريدون في الدين المحافظة على التصور الراسي للعالم أي الانسان مع الله . والحقيقة ان الموقف العام لمثل هؤلاء المفكرين هو موقف المحافظة ، لان انتسابهم الى المنهج الاجتماعي ان هو الا من قبيل اللحاق بالأغلبية .

٥ - ليست رسالة الفكر خلق رقابة داخلية عليه ، اذ كثيراً ما يراقب المفكر نفسه قبل الكتابة ، ولا يكتب إلا ما مر أولاً على هذا الرقيب الداخلي . والكتابة على هذا النحو من أشق الأمور وأصعبها على النفس ، لأنها ليست تعبيراً عما يدور فيها ، بل متعاً له وتحويراً وتبديلاً . وبالتالي تفقد الكتابة وظيفتها الاساسية في التعبير ، وتصبح لوناً من المداراة وفناً من فنون الحواة . والحقيقة ان رسالة الفكر هي في ان يكتب المفكر ما يعتقد ، وأن يعبر عما يشعر به ، وأن يتخلل عما تعود عليه من الرقابة الداخلية التي قد يكون فرضها على نفسه دون ان يطلب أحد منه ذلك ، توخياً للسلامة وإثارة للعافية . ان الرقيب الوحيد الممكن داخلياً هو الضمير الذي هو حياة المفكر وشرفه . وكثيراً ما يلزم الضمير صاحبه إجابات يقول خيراً أو ليصمت . وقد يكون الصمت شهادة على الواقع أبغ من مخالفة الضمير والشرف والأمانة . ضمير المفكر ، وشرف الكلمة ، وأمانته على الواقع .

٦ - ليست رسالة الفكر استعمال حجة السلطة ، سواء السلطة السياسية أو السلطة الدينية ، بل

الفكر يستمد سلطاته من ذاته ، بالتحليل المباشر للواقع . وان كثيراً من المفكرين ليتحدثون عن نظرية الاسلام في موضوع معين ، معتمدين على السلطة الدينية ، ورافضين وسيلة الحجة والاقتناع ، وقد يقوى الفكر ويشدد كلما واجهته السلطة السياسية . الفكر يستمد سلطته من ذاته وتمعظم سلطته وتقوى كلما كان تعبيراً عن الواقع ذاته . لذلك فإن وسيلة التعامل مع المفكرين هي وسيلة الحجة والاقتناع ، وقد يقوى الفكر ويشدد كلما واجهته السلطة بحجة السلطة ورهبة السلطان ، وقد تظّل فكرة واهية على مدى السنين لأن طريق رفضها كان طريق السلطة ، في حين ان مقاومتها بالحجة كان يمكن القضاء عليها في لحظات معدودات . وقدماً استطاع معاذ بن جبل ان يقارع الخوارج الحجة بالحجة فرجع منهم الآلاف معه . ان الفكر هو الأبقى ، وفي عصورنا الحديثة طالما كان النصر للفكر مهما كان حجب السلطة عليه .

## ٢ - دور المفكر في البلاد النامية ( اشكال التعبير )(\*)

لقد آن لنا الآن ان نبحث عن دورنا في مجتمعاتنا . وان كثيراً من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به . والغرض من هذا المقال توضيح هذا الدور حتى يمكننا بعد ذلك ملأ هذا الفراغ الذي نشعر به أمام واقعنا الذي يتطلب مفكراً يعي القديم ويرى الجديد ، وينقل الحضارة من مرحلة الى اخرى ، كما فعل ديكارت في الحضارة الاوربية عندما نقلها من العصر الوسيط الى العصر الحديث .

ولا يعني الدور هنا الوظيفة التي على المفكر القيام بها باعتباره موظفاً ايديولوجياً في مجتمعه بل يعني المهمة التي يأخذها المفكر على عاتقه احساساً منه بالمسؤولية الوطنية كمفكر شريف ، ويعني ايضاً الرسالة التي على المفكر ان يؤديها في مجتمعه احساساً منه بمسؤوليته عنه كمواطن مخلص ، وهي رسالة مشابهة لرسالة الانبياء في التنظيم والقيادة . الرسالة هي ما يقصده فيبر بالمعنى الثاني لكلمة Beruf أو ما يقصده فشته بكلمة Bestimmung أي قدر ومصير<sup>(١)</sup> .

كما لا يعني الدور القيام برسالة عملاء ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الانبياء أو في رسالة كبار المنظرين الذين تسلحوا من قبل بايديولوجية جاهزة ، بل يكشف الدور عن أزمة حادة يعيشها المفكر لان دوره لم يتضح بعد ، ولأنه يمارس هذا الدور كما تشاء الظروف ، وكما تفرض الاحداث حتى ليصل به الأمر الى ان يقوم بدورين مختلفين أو ، ان شئنا ، بدورين متعارضين . الحديث عن الدور اذن هو حديث عن أزمة ، وازمة تستعصي على الحل النظري ، وقد لا يكون لها حل إلا في الواقع بعد التجربة والممارسة .

(\*) الكتاب ، اكتوبر سنة ١٩٧٠ ، العدد ١١٥ .

(١) انظر « الدين والرأسمالية » حوار مع ماكس فيبر « في كتابنا » في الفكر الغربي المعاصر .

وتتلخص هذه الازمة في ان المفكر في البلاد النامية يعيش في حيرة بالنسبة لاشكال التعبير لا يدري ماذا يفعل وأي شكل يختار خاصة وان هذه الاشكال تبدو متعارضة أو متناقضة ، كلها جائزة الوقوع مع اختلاف في الدرجة والأثر .

ولا تعني اشكال التعبير ان المفكر يجد نفسه امام مشكلة شكلية عضدة بل لأن أشكال التعبير هي الطريق التي يستخدمها المفكر للتعبير عن نفسه ولا يصل فكره للآخرين ولتحويله الى اثر في الواقع وتغيير فيه ، ورب فكرة صحيحة علمياً ولكنها تخطيء في اختيار شكل التعبير عنها . لا يتعدى هذا المقال اذن دراسة وسائل الاتصال بين المفكر وجمهوره ولا يتجاوزها الى المضمون أي دور المفكر الحقيقي وموقفه بالنسبة للتراث القديم أو التراث المعاصر له<sup>(٢)</sup> .

وخصصنا بالمفكر حتى لا نتحدث عن دور المثقف بوجه عام . ولو ان الفصل بينها صعب للغاية . المفكر هو المنظم للواقع العريض الذي يشمل القديم والجديد معاً ، وهو اكثر المثقفين وعياً وقدرة على التنظيم . المفكر هو بؤرة المثقفين الذين يتجمعون حوله ، والمثقفون هم جمهور المفكر الذي هو رائدهم . فكل مفكر مثقف وليس كل مثقف هو بالضرورة مفكر . الثقافة هي التي تعطي الفرد الشرط اللازم للوعي ، والفكر هو وعي الثقافة ، أو الثقافة عندما تعي ذاتها ، أو ان شئنا ، الفكر هو وعي الوعي .

فاذا كان المفكر غير المثقف ، وإن كان مثقفاً ، فهو بالأولى غير المتعلم ، وإن كان بالضرورة متعلماً . فالمتعلم هو المواطن الذي يعرف القراءة والكتابة ، والذي حصل على كمية من المعلومات تؤهله الى كسب الحد الأدنى للقوت ، ويمكنه أن يصير مثقفاً لو استعمل امكانياته هذه في الوعي بذاته والوعي بواقعه ، المتعلم هو ، المواطن الذي لم يحركه العلم ولم يفعل به .

ولا يعني ذلك ان يكون شرط العلم أو الوعي هو القراءة والكتابة ، فهناك كثير من المواطنين اميون ولكنهم عالمون ولديهم الوعي الكافي بأنفسهم وبواقعهم ، وهم المتصلون بالواقع مصدر كل فكر بل والمنغمسون فيه لأنهم جزء منه ، وهؤلاء باستطاعتهم أن يكونوا مفكرين ومنظرين لواقعهم الخاص أو حتى للواقع العريض اذا ما أتاحت لهم الفرصة للتعرف عليه . وكثيراً ما نسمع في هذه الايام عن اللبان والكهربائي وعن الزجالين وشعراء العالمية الذين لم تفسدهم السلطة بعد ولم تسلط عليهم الاغراءات التي يتعرض لها المفكر .

ولم نقل الباحث سواء كان باحثاً في العلوم الانسانية أو في العلوم الطبيعية ، وهو العالم ، لان البحث مهمة أكاديمية صرفة يخضع لاحتياجات المجتمع النامي ولارشاد المنظر له ، كما تتصف الابحاث بصفة العموم ، ولا يظهر فيها الطابع الحضاري بقدر ما يظهر في الفكر . وقد لا يكون بين العالم الطبيعي في البلاد النامية والعالم في البلاد المتقدمة فرق شاسع في حين ان المفكر في كل منهما له وظيفة مختلفة أو متعارضة . ولا يعني ذلك ان المفكر لا يكون باحثاً أو عالماً بل ان البحث هو شرط الفكر الموضوعي لأنه لا

(٢) انصرتنا دراستنا هذه على « اشكال التعبير » كمقدمة لتحليل المفسون .



يمكن الاكتفاء بنفاذ البصيرة أو صواب الرؤية أو الالتصاق بالواقع والاتحاد به .

ولم نقل المفكر في صيغة الجمع لأن المفكر اندر من الندرة . وقد يكون في المجتمع كله مفكر واحد ان وجد ، فالعصر لا يتحمل اكثر من مفكر ويكون هو المفكر بألف ولام التعريف . فعصر ديكرات كان به مفكرون ، وكل منهم يحاول ان يقوم بنفس المهمة التي قام بها ديكرات . ولكن لم يكن هناك إلا ديكرات واحد . تظهر في كل عصر ارهاصات للفكر ولكن المفكر هو الذي يعبر عنه ويعطيه الصياغة العلمية .

والبلاد النامية التي تنتسب اليها بالرغم من اختلافها فيما بينها وبالرغم من نوعية حضارتها إلا أنها تشترك في سمات حضارية عامة . قد تكون مختلفة في اقتصادياتها وفي ظروفها التاريخية والجغرافية ( اليمن والصين مثلاً ) ولكنها تشترك في صفات عامة هي الصفات الحضارية التي فيها تبرز المشاكل مثل التطور أو التقدم أو التغير أو التحرر . ولا يعني ذلك الحديث عن البلاد النامية ككل بل الحديث عن اقرها اليها وتلك التي تعيش فيها .

وليس بحثنا هذا تاريخياً يحتوي على عرض للآراء والنظريات التي اقيمت حتى الآن في هذا الموضوع ، بل سنحاول عرض المشكلة عرضاً مباشراً ابتداءً من واقعة الخصاص ومحاولة تنظيره باللجوء الى الاشياء ذاتها . قد يوحي ذلك بنقص علمي في المصادر ولكنه في نفس الوقت يعطي فرصة اكبر للباحث على التعامل مع واقعه المباشر بصرف النظر عن قيل وقال . سيكون اعتمادنا اذن في هذا المقال على الاجتهاد الشخصي اكثر من اعتمادنا على المراجع لأن الموضوع ما زال خصباً بعد ، ولم يتناوله كثير من الباحثين باستثناء البعض منهم الذي يرى في المفكرين في البلاد النامية حصيلة التراث الغربي واثراً منه والذي يحدد صلتهم بالسلطة أو الذي يقسم هذا التقسيم المشهور بين محافظين وتقدميين أو الذي يصف انتهاءهم الى البرجوازية الصغيرة (٣) .

فمن هو المفكر اذن ؟ المفكر هو ذلك المواطن الشاب الذي استطاع ان يعي تراث مجتمعه القديم وان يرى واقعه المعاصر وان يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم تكون هي مهمة جيله .

فهو المواطن الذي ارتبط بأرضه وتربته لأنه افراز منها بصورة لمأساتها ، والذي ارتبط بشعبه ويشعر نحوه بمسؤولية اليقظة ثم التنوير أي انه هو الذي لا يعرف لنفسه أرضاً غير أرضه أو شعباً غير شعبه ، وكان التاريخ قد حمله مسؤلية العصر . هو النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة الى مرحلة أو الذي يغيرهم

---

(٣) انظر هذه الموضوعات في الدراسات الآتية التي تفصل الاستاذ عبد الكريم احمد بإرشادنا اليها :

Schills Political change in under - development countries

Benda: Nationalism and Communism.

Sigmond: Idéologies of the development Nations

Emerson : From Empire to Nation

من حال الى حال .

وهو الشاب ايضاً الذي تتوافر فيه كل مقومات الريادة من حماس واقدام وشجاعة وبراعة وحسم ، ذلك لأن المفكر الشيخ قد انتهى عصره بعد ان تراكمت عليه الاحداث وكثرت منه المساومات حتى اصبح من وجهاء القوم يعني السلام وحسن الختام . فقد زمام المبادرة بطول العمر وأصبح البعض منهم مثال التعاشي الرخيص الذي يحرص على لقمة العيش المترفة حرصه على حياته . فإذا تلمز البعض منهم فلا يتجاوز هذا التذمر خارج جنبه ولا يتعدى حديث العاجز الذي لا حول له ولا قوة . أو يذكر المستمعين له بتاريخ فضاله الطويل في أوائل القرن عندما كان في سن الشباب في سن هؤلاء الذين اجتمعوا معه اليوم ليقدم اليهم كشف الحساب أو ليتعلموا من جيل شارف على الزوال عندما كانوا بضعة افراد كالنجوم المضيئة في السماء يذكرون في حلهم وترحالهم ، في حركاتهم وسكناتهم . إلا ان كوبا كنموذج فريد للبلاد النامية استطاعت تجاوز ذلك حين جعلت لجنة حزبها المركزية من شبان تحت سن الثلاثين !

وهو الذي يعي تراثه القديم لانه ما زال حياً في وجدان العصر ، منه ما يعوق تقدمه ، ومنه ما قد يساهم فيه لو تم كشفه وإبرازه وتأهيله ثم الاعتماد عليه . هو الذي يخرج من الماضي السحيق كما خرج الاصلاح الديني عند لوثر ، من داخل الكنيسة والاصلاح الديني في مجتمعاتنا الحديث من بين مشايخ الازهر ، وذلك لأن من بين أزمات البلاد النامية التي تعوق تقدمها هي صلتها بماضيها وعدم تحديد هذه الصلة التحديد الواضح وعدم الجراءة على صياغتها مرة واحدة وإلى الأبد وهو ما يبدو في بعض الشعارات مثل : الاشتراكية الاسلامية ، الاشتراكية العربية ، الاشتراكية الافريقية . يحتوي الماضي على الغث والسمين ويتضمن ما يعوق التقدم وما يدفعه الى الامام ، وان تذبذب الحاضر وميوعته وتوقفه قد يكون لارتباطه بما يعوقه في القديم . مهمة المفكر في ان يفصل هذه المشكلة في وضوح وجراءة حتى ينتهي من هذه المشكلة التي يتحيث عنها الجميع ولا ينتهون منها إلا الى التوفيق أو اعلان الشعارات دون تمحيص أو بيان للكيفية .

وهو الذي يرى أحداث العصر ويشعر بمتطلباته ويعمل بمقتضاه دون تنظيم سابق أو نظرية معطاة سلفاً . صحيح ان التسليح النظري ضروري ولكن هذا التسليح مفروض من الواقع نفسه فهو الذي يحددها بل هو الذي يختارها ان كان المفكر علياً بعدد من التنظيمات التي صدرت عن تجارب سابقة مشابهة . فإذا ما أيد الواقع احدها . تكون صادرة عنه وتنتمي اليه اكثر من صدورها عن قياس أو انتمائها الى تجربة عامة شائعة . وقد يكون ما يفرضه الواقع أكثر تقدماً بكثير مما تتطلبه النظرية بل ونظرية التقدم بالذات . فالواقع هو مصدر الفكر سواء الفكر المصاغ سلفاً أو الفكر الجديد الذي ما زال يبحث عن صياغة . الواقع هو مصداق النظرية ومحك علميتها ، ومن ثم كان النقاش حول أي النظريات نأخذ نقاشاً زافاً لأن الواقع يفرض نظريته .

وهو الذي يرى مهمته في نقل واقعه من مرحلة الى اخرى وتكون مهمة جيله دون ان يتمنى ان يتحول مجتمعه النامي بين يوم وليلة الى مجتمع متقدم اي انه هو الذي على وعي تام بتقدم التاريخ وبما يمكن

له في جيله ان ينجزه دون خلط بين مهام الاجيال . قد تكون مهمة جيله تحويل الدين الى ايدولوجية وليس تحويل الايدولوجية الى ايدولوجية علمية ، أو قد تكون مهمة جيله التنوير لا التغيير ، فالتنوير هو شرط التغيير ، أو قد تكون مهمة جيله الاصلاح لا الثورة لأن الاصلاح هو الثورة الدائمة ، أو قد تكون مهمة جيله في مزيد من العقلانية للقديم وليس في رفض القديم كله . لا يعني ذلك وقوع في نظرة آلية لمراحل التقدم ، بل يعني ان الفكر على وعي تام بما يمكن عمله في عصره وبما يمكن عمله في العصور التالية وهذا هو لب الواقعية .

لقد اعطى الفلاسفة قديماً للمفكر هذا الدور فتحدث افلاطون عن الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك ، وذلك لا يعني التوحيد بينهما بقدر ما يدل على الدور القيادي للمفكر من حيث هو منظر للاحداث كما فعل فشته في « نظرية العلم » لمقاومة المحتل بالكفاح المسلح وفي « الدولة التجارية المغلقة » كنموذج للاستقلال الاقتصادي .

### أولاً - بعض المخاطر التي تهدد المفكر في البلاد النامية :

يتعرض المفكر في البلاد النامية لبعض المخاطر عليه أولاً أن يتجنبها حتى يمكنه القيام بدوره وإلا جرفته التيار واصبح مكانه شاغراً ينتظر من هو أكثر منه حساساً وصلابة . وقد تكون هذه المخاطر خارجية من واقعه وقد تكون داخلية من نفسه حين لا تستطيع التغلب على المخاطر الخارجية .

#### المخاطر الخارجية :

وتبدو المخاطر الخارجية في صورة اغراءات يعرضها الواقع مرة على استحياء ومرة في فضاحة حتى لا يقوم المفكر بدوره بل ليقوم بالدور المضاد وأهم هذه الاغراءات هي :

#### ١ - اغراء السلطة :

وهو أول اغراء يتعرض له المفكر . فعندما يبدأ مهمته ، وهو ناشئ من صفوف الشعب ، وعندما يبدأ أثره في الظهور وتتجمع حوله جماهير المثقفين تلوح له السلطة بأن يكون جزءاً منها وترمي بذلك لغرضين . الاول ظهور السلطة بظهر الباحث عن القيادات الشريفة وبالتالي التستر وراءها وفعل ما تريد وراء هذه الواجهة الشريفة . والثاني شراء المفكر عن طريق إثارة حب السلطة فيه وأذاقته لذّة الامر والنهي حتى يصبح جزءاً من السلطة ويصبح مبرراً لها ولأفعالها . بل انه يصل في بعض الاحيان الى ان ينقلب على مصدره الأول الذي خرج منه ، وهو الشعب ، ويصبح أداة في يد السلطة تسخره كيف تشاء . قد يلبي المفكر أولاً نداء السلطة له عن طيب خاطر وعن نية في افادة مجتمعه بخبرته وذلك لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ولكنه ينتهي في النهاية الى اللويان في السلطة والى تبرير ما تفعله ويتحول من مناضل الى مبرر . وبعد ان تشعر السلطة انه اصبح آلة في يدها تستخدمه كيف تشاء وتنقله من مكان الى مكان وهو لا يستطيع لها رفضاً حتى اذا استهلكته عن آخره أو حين يفقد القدرة على التبرير الذكي ويكرر تبريره القديم الذي لا يلاحق الاحداث والذي لا تكشفه الجماهير لفظته خارجها إما بفضيحة أو في صمت ، بفضيحة

حتى تكشفه للجماهير التي وثقت به أولاً وحتى تحمله اخطاء السلطة باعتباره هو المسؤول عنها وبذلك يكون هو كبش الفداء وتخرج السلطة نظيفة بريئة ، أو في صمت عندما يعصها المفكر أو ينذرهما بالعصيان فتشتري صمته بأي ثمن يرضاه . وتتعامل السلطة مع كل المفكرين تبعاً ، مفكراً اثر مفكر حتى تقضي عليهم جميعاً وتكون النهاية كشف المفكر أمام مواطنيه والقضاء على اثره بعد ان يفقد المواطنون ثقتهم فيه .

مهمة المفكر الشريف اذن هي مقاومة اغراء السلطة ويقاؤه معبراً عن الجماهير والمضحي في سبيلها لا يتأخر عن قول كلمة حق بل ولا يتدمج في السلطة بتناً ويظل شوكة في جسدها كما يصف كيركجارد الفيلسوف ، ويظل عيناً مفتوحة على تصرفاتها والرقب على افعالها ومتفذاً يعبر منه الرأي العام عن نفسه . ولا ينال عن فكره اجراً ابداً كان فقد عرضت على ابن تيمية الوزارة نتيجة بلائه في الحروب الصليبية واثافته للمسلمين ولكنه اصر على بيع الحاكم واقصائه لأنه لم يكن حراً .

وقد اصبح عديد من المفكرين في البلاد المتقدمة في صراع مع السلطة ويقومون بدور المفكرين في البلاد النامية من دعوة لحرية الفكر ولل قضاء على انماط التخلف ولافساح المجال للشبان وللانفتاح على العالم حتى اصبح المفكر يحكم رسالته في صراع دائم مع السلطة<sup>(٤)</sup> . فالسلطة تمثل البقاء والمحافظة وما هو كائن والمفكر يمثل الحركة والتقدم وما ينبغي أن يكون . ولا يعني ذلك ان تكون هناك معارضة للسلطة بأي ثمن وهي المعارضة الرخيصة التي تبغي الظهور حتى يتم شراؤها كما تفعل في بعض الاحيان اليسارية الانتهازية أو هي المعارضة الطفولية أو الفوضوية بل يعني ان هناك عيناً مفتوحة باستمرار وشاهداً على مسيرة العصر ومنبهاً على اخطائه .

## ٢ - اغراء المنصب :

وإذا كان المفكر لا يخشى منه كثيراً فإنه كثيراً ما يتعرض لاغراء المنصب ويوضع في مكان الصدارة ويكون الهدف من ذلك شيئين : الأول تحميله اخطاء السلطة ان ثارت الجماهير عليها وتشويه سمعته حتى تضيق الثقة بينه وبينهم . والثاني تحويله الى عبد للمنصب بعد أن يذوق طعمه سواء في المكتب الوثير أو في عدد السعاة الذين يقومون ويقعدون أو في اللجان المستمرة وجلسه مع مشاهير القوم ووجهائهم .

ويحدث ذلك دائماً للمفكرين المناضلين الذين لهم تاريخ طويل من النضال السياسي فقد تم اغراقهم بالمناصب فذاوبوا فيها وعاشوا على تاريخهم القديم فكان نضالهم طريقاً الى المنصب ويكونون عنواناً على كل مناضل زائف يستغل نضاله من اجل الوصول أو علامة زائفة لقيادة مزعومة للأجيال الجديدة التي تغتر بهم وتعتبرهم زعماء للنضال . ولكن الاجيال الواعية تلفظهم باعتبارهم مراجعين أو أكثر من ذلك وتستمر في النضال بلونهم وتخلق من أنفسهم قيادات جديدة أكثر حزمأ وأشد أصالة . فاذا كانوا في موقع فكري اصبحوا ملكيين أكثر من الملك بعد ان اصبحوا جزءاً من جهاز الدولة لا من الثورة ،

(٤) انظر : أحمد عباس صالح : المتف والسطة ، الكاتب ، ديسمبر ، سنة ١٩٦٨ .

ويكثر التكرار يعتقون تبريرهم ويدافعون عنه كعقيدة ويجدون لها المبررات الجديدة ويزيدون عليها من ذكائهم وثقافتهم حتى يخلط الحق بالباطل ويخرج للناس مزجاً تسمى امامه الأبطال . وغالباً ما تعطى لهم قيادة الرأي العام في الصحافة والمؤسسات الثقافية والفنية ودور النشر واجهزة الاعلام حتى تضمن السلطة توجيه الرأي العام كما تشاء . وهكذا يعيش المفكر بواجهته الرسمية أولاً وهو غير راضٍ بينه وبين نفسه على ما يقول ويفعل ولكن هذه الواجهة تتحول بعد ذلك الى اعتقاد باطني بطول الألفة لها . مساومة وراء أخرى حتى يصبح المفكر مجموعة من المساومات وهو يظن انه مفكر مناضل .

وقد يرفض المفكرون الأكثر صلابة كل اغراءات المنصب بل ويؤثرون البقاء حيث هم مقيدي الحركة في أقل نطاق ممكن علامة لمجتمعهم على شرف الكلمة وأمانة الفكر .

### ٣ - إغراء المال :

فلذا لم يبلغ المفكر من الصلابة القدر الذي يجعله يتعرض لاغراء السلطة أو المنصب فإنه يتعرض لاغراء المال خاصة في مجتمع نام أصبح فيه البحث عن لقمة العيش هدفاً وغاية . فيعطى المفكر الناس أكثر مما يستحق حتى يتذوق طعم المال وحتى يصبح عبداً له . وسرعان ما يعيش كوجهاء القوم . فإذا كان ممن لهم صولة في الفكر والأدب عرض عليه ما هو جدير بمثله جزاء صمته سواء كتب أم لم يكتب . ولا يعصى أحد عن ذلك تقريباً . ويكون مصيره اما التواطؤ بالصمت أو التبرير بالحديث المأفون . لقد أصبح الفكر في كثير من البلاد النامية عملاً اضافياً يؤجر المفكر عليه وقد بلغت نسبة الاجر الإضافي للمفكر في بعض الاحيان مثل اجره من عمله اليومي أو يزيد اضعافاً . وقد كان سقراط يعلم الناس بلا اجر وكذلك الأنبياء والمرسلون الذين دعوا الناس بلا اجر . بل ان المفكر الأصل هو الذي يكتب ويساهم بالمال من اجل انشاء جريدة أو مجلة ، فقد نشأت معظم المجلات الملتزمة بقضية على هذا النحو ، وعاش معظم المفكرين الذين يدعون لفكرة على هذا المنوال . العمل الفكري كالمعمل السياسي تحقيق لرسالة لا يؤجر المفكر أو السياسي عليها ، ويكون اجره الوحيد في هذه الحالة هو رؤية اثره في مجتمعه ورؤية التقدم الذي يبيغه وقد تحققت بشائره بالفعل .

وإذا كان من الشباب الذين ما زالوا في أول الطريق فإنه سرعان ما يقع فريسة للاغراء ويبعد عن طريق الكفاح المحفوف بالمخاطر ، ما دام سبيل الوصول اليه ميسوراً ويضع فكره في خدمة الامر كما كان يفعل الشعراء القدامى في مدح الخليفة من اجل كيس الذهب إلا ان المدح القديم كان سافراً مفضوحاً في حين ان المدح المعاصر منقطع في صيغة البحث العلمي أو التحليل السياسي أو التوجيه الفني أو الوعظ الديني .

ولكن قد يرفض البعض أكياس الخليفة ويظل على ما يقيم به أوده مؤثراً حياة الكفاف كما يظل علامة لعصره على صلابة الالتزام وعلى رفض ثقافة العصر ، ويظل شاهداً على شرف الكلمة وأمانة الفكر . قد تحاول السلطة من جانبها عدم تركه في هدوء فتضع امامه العراقيل وتحيل حوله المؤامرات وتحارب في لقمة العيش حتى يتهيى الى الرضوخ ، أو الجنون أو الموت جوعاً .

#### ٤ - إغراء الشهرة :

فإذا رضي المفكر بأقل القليل لم تعرض عليه السلطة أو المنصب أو المال بل تعرض عليه الشهرة عن طريق الاعلان المباشر فيصبح صحفياً أو فناناً أو يوضع في مكان الصدارة كواجهة أمام عدسات التصوير . وقد تأتي الشهرة من خلال القيادات الحزبية التي يظهر فيها الافراد أمام الشعب ويلعبون دور الامير الصغير على مستوى الاحياء أو في الهيئات والجامعات . وأصبح أمام كل من يريد الشهرة بأي ثمن طريق واحد وهو الانضمام الى التنظيمات السياسية أو الاتصال بالسلطة في أحد مستوياتها للاعلان عن وجوده بأية وسيلة كما يفعل اليسار الزائف الذي يعلن عن يساريته من أجل امتصاص السلطة له .

وتكثر أجهزة الاعلام من الحديث عن المفكرين وتنشر صورهم وآراءهم ، وتعتقد الندوات والجلسات معهم ويعاد بناء المجتمع في جلسة وتحقق المشروعات في ندوة ويرسلون الى الخارج في زيارات مستمرة ولرئاسة المؤتمرات حتى تتحقق ذواتهم الجديدة ويتحدثون باسم الشعب ويتصورون انهم المعبود عنه .

فإذا أصبح المفكر عبداً للسلطة والمنصب والمال والشهرة واستيقظ ضميره يوماً ما أوزاح عن عينيه نقاب النفاق والازدواجية لفظته السلطة باعتباره ناكراً للجميل وجاحداً للنعمة . والتقى برفيقه القديم في النضال الذي لم تستطع السلطة شراؤه ويتحقق من انه لقي نفس المصير بعد أن خسر شرفه .

قد يظل البعض مطوياً وراء الجدران في ظل النسيان ، ويكون صمته في هذه الحالة علامة على صوت الشرفاء في العصر .

#### المخاطر الداخلية :

اما المخاطر الداخلية فهي تلك التي يتعرض لها المفكر من داخل نفسه بعد طول وجوده في مثل هذا المجتمع الذي يلقي له بالسلطة حتى تنصيده ، أي انها هي المخاطر الخارجية عندما تتحول الى ابنية نفسية وتصبح اغراءات داخلية يقدمها المفكر الى نفسه بل ويمجد لها تبريراً خاصة اذا لم تلغى السلطة لمفكر بعينه والتفتت الى غيره ، ومن ثم تظهر الاغراءات لديه كشوق غير مشبع يتحول الى دوافع نفسية أو الى اقائهم تقرب الى حد التقديس . وأهم هذه المخاطر هي :

#### ١ - التطلع :

يمجد المفكر نفسه وقد وقع فريسة لعدم وجود سياسة ثابتة للأجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده اذ تتحدد الأجور طبقاً لمكانة الفرد أو نوعية المؤسسة أو لقيمة العمل المسدّد للسلطة أو للمغاية الاخيرة التي يهدف اليها العمل أو للمزاج الشخصي لرئيس المؤسسة الذي تحدده الصداقة أو القرابة أو الواسطة . تتغير سياسة الأجور يومياً فمرة ترفع البدلات ومرة تخفض ، وترفع القضايا أمام المحاكم يومياً من أجل الفصل في المنازعات المالية بين الجمهور والسلطة .

وهكذا أصبح هم الفئات جميعاً المحافظة على دخل مناسب أو المطالبة بزيادة في الأجور . يشككي الدبلوماسيون من شظف العيش في الخارج وأنهم لا بد ان يعيشوا في مستوى رفيع يليق بلذهم النامي الفقير ولا بد أن يتمتعوا بإعفاءات جمركية وتسهيلات ضريبية لأنهم يؤدون الى الوطن أروع الخدمات . ويتطلع المبعوثون في الخارج لما يروونه أمامهم من مساكن تدفعها الدولة ومن العيش الترف للدبلوماسيين فينادون بالمساواة معهم ويرفع مستواهم مثلهم ويشكون ايضاً من شظف العيش . وفي الداخل يتطلع الصحفيون ومن يعملون بأجهزة الاعلام الى اجور الفنانين كما يتطلع المثقفون الى اجور المشتغلين بالاعلام ويتمنون الوصول الى دخول الراقصات والمغنين والمثليين والمقربين . وتستمر التطلعات من طبقة الى طبقة ، كل طبقة تتطلع الى الطبقة الاعلى منها دخلاً وبين هذه الطبقات التنافسة جميعاً وبين الطبقات المعدمة وهي طبقة الاغلبية فرق شاسع وهو الفرق بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً ، بين من يعتبرون الدخل القومي ملكاً لهم وبين من هم الاصل في الدخل القومي ومصدره الذين يعتبرونه غريباً عنهم ، خرج منهم ولن يعود اليهم . وتستمر التطلعات وتمتد وتحاول كل طبقة المطالبة بتأييد السلطة لها وان فشلت في ذلك صراحة تحاول التأثير عليها من الخارج أو التسلل اليها وسيادتها من الداخل عن طريق التعمين المباشر أو عن طريق تنفيذ القرارات وصياغة التوجيهات واعطاء النصائح واقتراح الحلول . فإن فشلت في ذلك حاولت التغلب على السلطة وسيادتها وتسخيرها لها مع ابقائها كصورة وواجهة خارجية أو مع القضاء عليها نهائياً كما يحدث في الانقلابات الداخلية عندما يتحول الحكم من صالح طبقة الى صالح طبقة اخرى .

## ٢ - التكسب :

فإذا لم يستطع الفكر الوصول الى مكاسب طبقية فإنه يرضى بالتكسب وهو باقي في طبقته الخاصة وجعل جل همهم جمع المال وتكديس الثروة على حساب شرف الكلمة أو على حساب البحث المستفيض والعمق المطلوب منه . وتبدو مظاهر التكسب في تجارة المؤلفات وفي السعي وراء الربح بأي ثمن خاصة في مجتمع أصبح كل همهم كيف يبيع عن لقمة العيش ولم تعد فيه مثل يمكن للانسان ان يعمل من أجلها . بل ان السلطة تخارب هذه المثل وتجعل الجماهير تجري وراء لقمة العيش حتى يعكف كل فرد على شأنه ويحيد في المحافظة أولاً على وجوده الفيزيقي ما يشغله . فاذا لم يكفه الطريق الطبيعي سلك كل السبل الشاذة من أجل الحصول على المال من تزيف ورشوة صريحة أو مقنعة أو تجارة أو شراء للأراضي واستغلالها وتنشأ اغماط للسلوك تحدها علاقات التكسب كما تنشأ مثل جديدة ومقاييس للنجاح أبعد ما تكون عن مثل الفكر ويتحول المجتمع الذي يعلن عن روحانياته ومعاداته للماديات الى مجتمع يوجهه المال ويقوم على عبادة القرش . ولا يكون هناك فرق في هذه الحالة بين الفكر ورائع الخيش أو النحاس أو الحديد الحردة . وتتهم كل الدعوات التي تدعو الى تغيير مثل المجتمع الى مثل جديدة - تتهم بالاحاد والكفر والمادية واليسارية المتطرفة !

### ٣ - الإنعزال :

فإذا لم يستطع المفكر أن يتطلع أو يتكسب فإنه يعكف على شأنه ويشغل نفسه بأمر معاشه ، بأسرته ومجتمعه الضيق ولا يخرج عن هذه الدائرة يعيش في عالمه الصغير ولا يطالب إلا باستحياء وفي غفلة من الآخرين ولا يطلب منه شيء . وإن تحدث في الأمور العامة فإن حديثه يكون أقرب إلى السمر وإلى ضياع الوقت . ويعيش المفكر على هذا النحو يوماً بعد يوم حتى تضع عنه صفة المفكر ويصبح واحداً كالآخرين همه قوته ومعاشه ، حياته وماتته . يساري إذا ظهر اليسار - فعمى أن يجد عنده رزقاً ، ويميني إذا ظهر اليمين ووجد فيه تحقيقاً لمصلحته ، ليس له مبدأ أو غاية ولكنه يتنزه الفرصة حتى يخرج من انعزاله ويركب الموجة الجديدة بعد أن لفظه العصر ونسيته السلطة معها لوح لها من بعيد .

يود الحياة والاستقرار وكل حركة في الواقع بالنسبة له مشاغبة وقلق للراحة .

### ٤ - الهجرة :

فإذا لم يتطلع المفكر أو يتكسب ثم انعزل فإنه يبدأ التفكير في حال المفكرين في البلاد المتقدمة وما يتمتعون به من مزايا يجد نفسه محروماً منها . ثم يشعر بنفسه وقد انتشر وتحقق هناك فيعيش ببذنه في الداخل ويوجدانه في الخارج حتى يشد الرحال ويهاجر . وهجرة المفكرين من البلاد النامية إلى البلاد المتقدمة خيانة وطنية بالرغم مما يقال عنها يوماً لتبرير هاجم يودون أن يكونوا هم وحدهم المستفيدون والذين لا يودون المنافسة من أقرانهم حتى لا ينافسهم مكاسبهم أو يكشفون عوراتهم الفكرية .

وأود الإشارة هنا إلى الدافع المادي للهجرة فإن أقل ما يجب أن يقال في هذا المجال أن المجتمعات لا تباع ولا تشتري وأن المستوى المادي للمفكر في البلاد النامية ليعد بالنسبة للمعدين فيه كوضع المليونير في المجتمع المتقدم . فمن يكون الدافع لديه للهجرة دافعاً مادياً فإنه لا يكون مفكراً أصيلاً بل تاجراً يبيع علمه بأبخس الأثمان ، يمرتب أو عربة أو منزل أو ضيعة أو امرأة شقراء . والهجرة المؤقتة أو الهجرة المقنعة التي نراها في تكالب بعض المفكرين على الاعازات رغبة في الربح المادي وتحت ستار العروبة والاسلام ونشر الثقافة ومساعدة الجامعات الناشئة وشيوع العلم ، فالعلم لا وطن له ، لا تفرق عن الهجرة الدائمة التي يكون دافعها الربح المادي . ويكون المهاجرون على هذا النحو مرتزقة الفكر ويكونون أقرب إلى الصمت والتواطؤ مع كل ضروب الاستغلال دون احساس بأن ما يلمسون من ذهب ان هو إلا نهب لأموال الشعوب التي يتقاسمها الحكام والمفكرون الواردون<sup>(٥)</sup> .

يقال ان المفكر المهاجر يبحث عن امكانيات للبحث لا تتوافر في مجتمعه وانه يود الاطلاع على آخر ما انتجه التراث الغربي من مآثر وانه ، بعد ان فاز ببعثة أو عيونة علمية في الخارج ، لا يود التوقف في نشاطه العلمي ولا يرجو لمستواه ان ينخفض . وتلك نظرة فردية محضة وتكشف عن انانية صريحة أبعد ما تكون

(٥) تركز كثير من الدراسات على هجرة الكفاءات من العالم العربي . انظر المجلة ، يونيو ، سنة ١٩٧٠ وكذلك أسعد حلوم : هجرة العقول خطر يهدد الفكر المعاصر ، أغسطس سنة ١٩٦٩ .



عن الملتزم الحقيقي . يود المفكر أن يعلو بمستواه ويبقى مستوى المواطنين في الحضيض يحتاجون لمن يعلمهم ويقول لهم كلمة . قد لا يحتاج المجتمع النامي الى مستوى رفيع من التخصص بقدر ما يحتاج الى مفكر أمين يرشده الى اوليات الحياة<sup>(٦)</sup> ولن يكون الحوار ممكناً بين المفكر وجمهوره لو كان الاول في اعلى مستوى والثاني في أدناه . وقد هاجر كثير من المفكرين بدعوى ان مستوى التعليم في جامعاتنا منخفض وانهم لا يستطيعون تعليم الجهال أو بدعوى انه لا يجد في مجتمعه ما يتعلمه . يهاجر المفكر كي يرفع مستواه فاذا ارتفع وعاد هاجر من جديد حتى لا ينخفض مستواه ! يهاجر المفكر لأنه لا يجد ما يتعلمه فاذا عاد هاجر من جديد حتى يجد جمهوراً أفضل يسمعه ويفهمه ! ان المفكر الذي قضى جزءاً من حياته في الخارج يمكنه البقاء في مجتمعه النامي وأداء أعظم الخدمات اليه ولن يشكو من خفض مستواه قبل عشرات السنين لو كان تكوينه الاول على اساس صحيح . وغالباً ما تتاح له في هذه المدة فرصة الاطلاع على آخر ما انتجه الغرب من تراث فكري مما تحضره دور النشر عرضاً أو ما يجده في معارض الكتب الدولية أو ما يرسله اليه أصدقاؤه وأساتذته وتلاميذه الجدد من الخارج أو ما يطلبه هو من ممثلي دور النشر الاجنبية في الداخل أو اذا اتاحت له فرصة السفر الى الخارج في مؤتمر أو دعوة أو جولة . وان مهمة المفكر في البلاد النامية هي التنظير المباشر للواقع وان مصدر علمه الحقيقي فيها يراه امامه اكثر منه فيها يقرأ عنه ، فالعلم ظواهر يراها وليس نظريات يقرأ عنها ، وليس كل شيء مكتوب في الكتب يمكن استيعابه بل ان العلم يمكن ان ينشأ كما فعل مؤلفو المراجع التي يود المفكر ان ينهل منها وقديماً عرفوا ان الطبيعة خير معلم وحديثاً نادوا بأن الواقع خير مصدر للعلم .

ولا يقال ان المفكر المهاجر لا يستطيع العمل في بلده النامي بل ولا يستطيع الرجوع اليه ابداً لأنه لا يشعر بالامان ولأنه مهتدي ووجوده الفيزيقي ومهدد في حرية قوله وفعله وفي قوت يومه وان الأولى به أن يفكر وهو حر طليق وذلك لأن المفكر الشريف لا يتوان لحظة في أن يعلن عن نفسه ولأن الحرية في القول والعمل مكفولة لكل مفكر حر أمين على واقعه ، صائب النظر ، لا يتعجل الأمور ، ويتنظر اثر قوله وفعله كما انتظر الانبياء من قبل ثمرة دعواتهم . لقد اعلن عمر بن الخطاب يوم دخوله في الاسلام عن ايمانه الجديد داخل الكعبة شاهراً سيفه ولم يتعرض له أحد . فالفكر الشريف هو بالضرورة فكر علني . فلا خوف اذن على وجود المفكر الفيزيقي ان تقيد حركته ما دام يعني الكلمة الشريفة وكلمة الحق لا ترد خاوية . والعمل السياسي لا يكون بالضرورة عملاً فاضحاً بل قد يكون ايضاً عملاً بطيئاً نائماً يهدف الى ما هو أبعد من اللحظة الحاضرة ، فالمفكر لا يخطط لجيل واحد بل لأجيال عدة ولا يفكر للحظة الحاضرة بل للمستقبل فالتاريخ لا يقاس باللمحظات . ولا يقال ان المفكرين قد تركوا المانيا ابان الحكم النازي لأنه لم يكن بالامكان عمل شيء فلم يصل الحال في البلاد النامية الى هذا الحد وما زال يمكن عمل الكثير . لقد

(٥) لا تعارض بين هذا وبين ما قلناه في مقال سابق من حاجات المجتمعات النامية الى التخصص ، وذلك لأن حديثنا هنا عن مستوى العمل السياسي والوطني في حين ان حديثنا السابق كان عن مستوى العمل المهني من اجل رفع الكفاءة الانتاجية .

(٦) انظر ه ثقافتنا المعاصرة بين الاسالة والتقليد ه في هذا الكتاب .

هاجر بعض المفكرين الروس بعد الثورة الروسية ولكنهم انتهوا الى الانضمام الى الرجعية الغربية وقدسوا مثل مجتمعهم الجديد كما يحدث لبعض مهاجري البلاد النامية والذين ينتهي بهم المطاف الى تمثيلهم لقيم المجتمع الجديد فيتحلوا عن الجنسية واللغة ولكن لون البشرة والشارب الاسود واللكنة الاجنبية كل ذلك يظل عنواناً عليهم تلفظهم المجتمعات العنصرية الجديدة لأجله مهما تأقلموا وأصبحوا آباء لأبناء غلطين .

ولا يقال ان المفكر مهما علم وناضل فإن حصيلة جهده ضئيلة . هل يستطيع ان يغير من الفقر الذي دام خمسة آلاف سنة ؟ هل يستطيع ان يغير من الجهل الذي يطبق على مجتمع اربعة ائامه من الاميين والخمس الباقي أمية مقنعة ؟ هل يستطيع ان يتقف الشباب في الجامعة وان يعطيهم منهجاً ومعظمهم يود شهادة تكفل لهم الحد الأدنى للعيش ؟ هل يستطيع ان يقول كلمة شريفة في الصحافة أو في اجهزة الاعلام وقد طغى عليها الفكر التبريري وغصت بالتعاشيين والمرتزقة ؟ هل يستطيع ان يبحث في مجتمع لا يقدر الباحثين أو ان يفكر في مجتمع لا يحترم المفكرين أو ان يرشد أو ينصح في بلد النضال فيه في وإد والتطبيق في وإد آخر ؟ كل ذلك نكوص وتراجع وتحل عن المسؤولية وقول بلا عمل . يكفي للمفكر ان يضع حجراً ثم يضع الآخر وراءه مثله حتى يتم البناء ، فتقدم المجتمعات النامية ليست مهمة جيل واحد بل مهمة أجيال عدة . ومن الذي سيفير الفقر والذي شعر به مهاجر هارب ؟ ومن الذي سيجند الجماهير اذا كان السياسي القائد مهاجر هارب ؟ ومن الذي سيرفع مستوى التعليم بالجامعات النامية لو هاجر معظم اساتذتها ؟ ومن الذي سيلقي بالكلمة الشريفة على الملأ ان هاجر الشرفاء واكتفوا بالنمي والعواء ؟ ان الذي يعمل خارجاً في البلاد النامية ويده في الطين غير الذي يتشلق بالحديث وهو خارجها ويكتفي ببقاء التهم أو توجيه النصائح من بعيد . ان الذي يعمل في البلاد النامية ليس في حاجة الى تقدير أو ثناء أو مدح ، يكفيه ما يراه من تغيير حثيث في الواقع . يكفي استاذ الجامعة عدد محدد من طلبته تأثروا به ويكفي المفكر الشاب تجمع المثقفين حوله وممارسة أحد ألوان الفكر الجماعي .

ولا يقال ان المهاجر في الخارج تتاح له فرصة اعظم كي يخدم وطنه اكثر مما تتاح له في الداخل وذلك لأنه سيبحث ويؤلف ويعرف البيئة الغربية بفكر قومه وتراثهم . والحقيقة ان المستفيد أولاً وآخر هي البيئات الثقافية في الخارج . وان كثيراً من الرسائل الجامعية التي تقام على البلاد النامية باللغات الاجنبية لتجمل صورتها في البيئات الثقافية في الخارج اكثر وضوحاً من صورتها عندها وبذلك تحرم البلاد النامية من دراسات عليها كان الأجلدى ان تكتب بلغاتها الوطنية . صحيح ان التعريف بالمجتمعات النامية واجب ولكن الترجمة أمر ميسور . ولا بحثنا الجادة أن نفرض نفسها على البيئة الغربية فترجمها وتتعرف عليها حتى تنشأ حركة ترجمة من المجتمعات النامية الى المجتمعات المتقدمة بدل ان تكون ، كما هو الحال الآن من طرف واحد اعني من المجتمعات المتقدمة الى المجتمعات النامية . وان كثيراً من الدراسات عن مشاكلنا وفكرنا المعاصر مكتوبة باللغات الاجنبية في الجامعات الاوربية يقوم بها باحثونا حتى لقد اصبح التعرف على بيتنا مرهون بالخروج منها الى المجتمعات المتقدمة . مهمة المفكر المهاجر هي في داخل مجتمعه ، فمثله يوجد العشرات في المجتمعات المتقدمة تسرق الخبرات من المجتمعات النامية اكثر مما تعطيها ، خدمة لنفسها وليس خدمة للباحثين . ونحن بعيداً عن ذلك نقوم باستيراد المفكرين من

المجتمعات المتقدمة ونستشيرهم في أخص أمورنا الفكرية والحضارية . والخير العلمي ليس كالمفكر . فإذا امكن الاستفادة من الاول في نهضتنا الصناعية فإنه لا يمكن الاستفادة من الثاني لأنه لا يشعر بنمونا الحضاري كما يشعر به المفكر المواطن . الفكر كالسياسة ، فكما لا يحكمنا قائد من الخارج كذلك لا يفكر لنا مفكر من الخارج . وغالباً ما يأتي المفكر من الخارج ، بعد ان تأثر بحسن ضيافتنا له ، ويلقي بالورود ، ونحن نلقي بالثناء والشكر وتحول المقابلات عادة الى مجاملات . بل يدعى الفكر المهاجر كما يدعى المفكرون الاجانب ، وتعتقد لهم الندوات ، وتصرف عليهم المثات ، وتجهز لهم دور المحاضرات ، وتؤجر لهم السماعات ، وما أغنانا عن هذا كله لو رجع مفكرون المهاجرون أو لو قام مفكرون بالداخل بهذه المهمة وهم عليها قادرون .

ولا يقال ان المفكر المهاجر يثبت ، بوجوده في الخارج ، ان هناك على الأقل واحداً أو اثنين من بني وطنه على المستوى العالمي من الفكر والبحث وان الناس في المجتمعات النامية ليسوا كلهم أغناماً وان بهم من تشهد لهم المجتمعات المتقدمة بالتفوق والمكانة . والحقيقة ان هذا الأمر أشد ثلثاً للمجتمعات النامية لان المفكر المهاجر يصور نفسه على انه منفصل عن القطيع ، يطلب الثناء لنفسه ويقل ثلث قومه . ويسر المجتمعات المتقدمة ثقله من اجل شرائه وادماجه نهائياً فيها ولرضاء ذاته من الغرباء عنه ونكران جميل مع قومه .

ولا يقال ان المفكر المهاجر يثبت ، بوجوده في الخارج ، ان هناك على الأقل واحداً أو اثنين من بني وطنه على المستوى العالمي من الفكر والبحث وان الناس في المجتمعات النامية ليسوا كلهم أغناماً وان بهم من تشهد لهم المجتمعات المتقدمة بالتفوق والمكانة .

وما يقال على المفكر يقال على جماهير المثقفين لأنهم جمهوره ولأنهم يبقائهم في الداخل يصحون وسيلة ضغط اجتماعي لاصلاح التعليم ولتغيير البناء الاجتماعي كله ولاحداث التطور المرموق .

### ثانياً - اشكال التعبير المزدوجة وحيرة المفكر أمامها :

قلنا ان دور المفكر في البلاد النامية يعبر عن أزمته ، وأزمته تعبر عن حيرته اذ يجد نفسه بين طريقتين في أسلوبه ومنهجه وغايته وأثره وسلوكه وعلاقاته مع الآخرين يجب اختيار احدهما أو كلاهما معاً . فهذان الطريقتان ليسا بالضرورة متعارضين بل هما شكلان من التعبير يجد المفكر نفسه مضطراً للتعبير عن نفسه من خلالها خاصة لأنه محصور بين السلطة من ناحية وبين الجمهور من ناحية أخرى . ويمكن الافاضة في هذه الاشكال الى ما لا نهاية ولكننا اقتصرنا على ما يتعلق بأوضح الاشكال ، لأنه من الصعب التفرقة بين اشكال التعبير ومضمونه واولجزناهما في ثمانية :

### ١ - الاسلوب المباشر أم الاسلوب غير المباشر ؟

يجد المفكر أمامه شكلين من اشكال التعبير : الاسلوب المباشر والاسلوب غير المباشر . الأول هو ان يعبر المفكر عن مضمون فكره صراحة وان يكون مقياس التعبير هو المضمون نفسه بصرف النظر عن

يوجه اليهم المفكر هذا الفكر سواء كانوا من السلطة أم من جماهير القراء ، الأسلوب المباشر هو ان يكون هدف المفكر هو التعبير عما يراه وعما وصل اليه في دراسته للواقع بصرف النظر عن مدى الصدمة التي تتلقاها الجماهير أو مدى الخطورة التي قد يتعرض لها المفكر من جانب السلطة واقلها تقييد حريته في التعبير . فهناك مثلاً بعض الموضوعات التي تعتبرها الجماهير من باب المقدسات ولا يمكن دراستها دراسة علمية أو الانتهاء فيها الى نتائج تعارض ما تؤمن به وما هو موجود في تاريخها الطويل . فإن خاطبها المفكر بالأسلوب المباشر اهتز وجدانها وحدثت البلبلة فيه وربما ثارت عليه ورفضته او تمحجرت كرد فعل على من يحاول سلبها اعز مقدساتها ، ويكون المفكر هنا هو الضحية ، فلا هو اكتسبها الى جانبه ولا هو حافظ على نفسه وعلى صورته في أعينهم كمفكر طليعي لهم .

والأمر أخطر أمامه بالنسبة للسلطة ، فمهمة المفكر تغيير واقعه والسلطة كعادتها تبغي البقاء على الأوضاع كما هي عليه لأنها تود أحداث التغيير بفعلها ويأمر منها وبقرارات تصدرها ويقدر ما تسمح به . فاذا أراد المفكر تغييراً أكثر جذرية وعبر عن ذلك صراحة بالأسلوب المباشر فإنه يصطدم مع السلطة لا محالة خاصة اذا كان يكتب علانية في المجلات الثقافية التي تملكها الدولة وينشر في دور نشرها التي تخضع لرقابة الدولة أو يكتب في صحافتها التي تملكها اجهزتها .

لذلك يجد المفكر نفسه أمام الشكل الثاني وهو الأسلوب غير المباشر . فكما أن الأديب لديه الرمز كوسيلة مباشرة للتعبير كذلك لدى المفكر وسائله غير المباشرة وعلى رأسها الحديث من خلال الآخرين مستتراً وراء آرائهم . أي ان المفكر يقوم في مثل هذه الحالة باختيار مواقف من تاريخ الفكر البشري تشبه الوضع الحالي ثم يتحدث عن الموقف التاريخي القديم . يختار المفكر ، كي يعبر عن فكره ، أقرب المفكرين السابقين اليه الذين تحدثوا عن أشياء متشابهة وكانت لهم نفس المواقف ، فالمواقف الفلسفية أنماط من الفكر وحدوس ثابتة مهما تغيرت العصور ، ثم يعرض لهم بالتعريف والعرض والشرح سواء بروح موضوعية تامة حتى يتعرف القراء على أنماط فكرية اخرى اكثر تقدماً مما لديهم في نفس الموضوعات ، وبذلك ينال غرضين في نفس الوقت : التعريف بالحضارات الأخرى واعطاء التقدم في حضارته دفعة جديدة ، أو يزيد عليه ما لم يقله في معرض النقد أو التصحيح أو يجعله يقول ما يريد عن طريق تأويل آرائه ، وذلك لا يخرج عن العلمية في شيء لأنه يرى في القديم احتياجات العصر كما هو الحال مع تفسير النصوص الدينية أو في تأويل الافكار الفلسفية القديمة . وعلى هذا النحو يحتاط المفكر ويحيد نفسه ستاراً للامان ومن ثم يمكنه مواصلة عمله في أمن وسلام .

ولكن اذا نجح هذا الأسلوب غير المباشر مع السلطة التي لا تعرف جيداً تاريخ الفكر البشري ، ولا تدري عن مناهج التأويل شيئاً وقراءة القديم بنظرة جديدة ، وهذا هو الفرق بين المؤرخ والفيلسوف ، ولا تستطيع في الغالب أن تذهب الى ما وراء الدراسة العلمية الموضوعية وان تستشف ما بين السطور لشغلها بالقضايا المباشرة وبالوقائع الحسية التي هي أبعد ما تكون عن الفكر ، كما عرفنا من هيجل ، فإنه لا يؤدي أثره المطلوب على الجماهير لأنها ايضاً تمارس القراءة السريعة ولا تستطيع النفاذ الى

ما بين السطور إلا القليل منها لكثرة التحليلات التي يوردها المفكر كستار للفكرة ولتحليله للواقع . ومن ثم كان أثره المباشر محدوداً . وهكذا يقع المفكر في حيرة : اذا استعمل الاسلوب المباشر في التعبير فإنه قد ينتج أثراً مباشراً ويكون أكثر أمانة من حيث تطابق التعبير ومضمونه . ولكنه قد يصطدم بالسلطة وبالجماهير ، واذا تحدث بالاسلوب غير المباشر فإنه قد لا ينتج أثراً مباشراً ولكنه يكسب الجماهير شيئاً فشيئاً ولا يصطدم مع السلطة ويمكنه أن يستمر في أداء رسالته . قد يكون هذا الاختيار الثاني أجلى على المدى الطويل بالرغم مما يعطيه هذا الاسلوب غير المباشر من احساس بعدم الامانة الفكرية لتستره وراء افكار الآخرين أو بنقص في شجاعته أو بوهن في ثورته أو بنسبية سلوكه في عصر يحتاج الى حسم وحلول جذرية تفرض اشكال تعبير صريحة . يوحى المفكر بالموضوعية في حين انه يسلط افكار الآخرين على واقعه . ولكن عزاءه في ذلك ان الموضوعية في الانسانيات غير الموضوعية في الطبيعيات وان القراءة الجديدة التي يقوم بها الفيلسوف للقديم قد تكون أكثر موضوعية من قراءة المؤرخ له ، اذ لا تعني الموضوعية التصوير المائل الذي لا حركة فيه ولا غاية منه . عزاءه ايضاً ان الواقع يتقبل فكره لأن الواقع هو في الحقيقة مصدر الفكر الملحن وان كان ملحقاً بأساء الآخرين ، عزاءه ايضاً انه ينبغي اكبر أثر ممكن على واقعه ولذلك يعطي الأولوية للأثر العملي على البحث النظري . وعزاءه اخيراً انه ينتظر حتى اذا واثته الظروف فإنه يزيح القناع ويستعمل شكل التعبير المباشر . وكثير من المفكرين القدماء كانوا مقنعين .

## ٢- الكلمة المسموعة أم الكلمة المقروءة ؟

يجد المفكر نفسه أيضاً موزعاً بين طريقتين . فهو مفكر متصل بالجماهير ويجد نفسه مضطراً للحديث الشفاهي معها واستعمال الكلمة المسموعة للتعبير عن فكره ، فالأذن أكثر اتصالاً بالقلب من العين ، أو كما يقال عادة بالنسبة للكتاب المقدس ان الكلمة الحية ( المسموعة ) خير من الكلمة الميتة ( المكتوبة ) . وقد تكون جلسة يعقدها المفكر مع بعض الملتفتين حوله افضل بكثير من مقال يقرؤه عدد غفير ، فالحديث الشفاهي له القدرة على إثارة الأذهان وجذب القلوب خاصة وان المستمعين يرون المفكرين ويشعرون بقلب ينبض ويفكر يحيى . وقد اعتمد كثير من المفكرين الافغاني مثلاً على الكلمة المسموعة أكثر مما اعتمد على الكلمة المكتوبة فانتشرت آراؤه بين تلاميذه ، وكانت أكثر فاعلية مما لو كان قد استعمل الكلمة المكتوبة . وقد سار في هذا الطريق من قبل كبار معلمي الانسانية سقراط والمسيح ، فلم يترك سقراط وراءه كلاماً مكتوباً بل آثاراً شفاهية خلدها أفلاطون في محاوراته ، كما لم يترك المسيح وراءه كتاباً مكتوباً ، بل ترك كلمات شفاهية تناقلها الرواة ودونها التلاميذ في أناجيلهم ، وكانت كلمته الحية موجهة ضد كنيسة اليهود . والامر كذلك بالنسبة للحديث النبوي . بل ان قراءة القرآن بصوت عالٍ أكثر أثراً وفاعلية من القراءة الصامتة . ويمكن ان يقال بالمثل بالنسبة لاجهزة الاعلام المسموعة التي تعتبر أكثر فاعلية في توجيه الرأي العام من اجهزة الاعلام المقروءة اعني الصحافة والمجلات . وقد تكون المحاضرة الشفاهية ابقى أثراً من تدوينها وطبعها وتوزيعها ، أو كما يقول الصوفية قد تكون محادثة الحبيب أكثر أثراً من قراءة خطاب منه . وان الامثلة الشعبية الشفاهية لأكثر توجيهاً لسلوك الجماهير من التعليمات المكتوبة لاجهزة الدولة .

ومع ذلك لا يستطيع المفكر ان يترك فكره دون تدوين وبهذه دوره الحضاري وان يدخل كجزء في تاريخ حضارته حتى يمكنه التأثير على مسارها وتغيير مجراها ان امكن . وان كثيراً من النقاش الفكري الذي يدور في جلسة بين المفكر وجمهوره لم يجلد بأن تتحول الى نقاش مفتوح بين الجمهور والعرض حتى يشارك فيها اكبر عدد ممكن من المثقفين . والفكر المكتوب بإمكانه التخلص من عيوب الفكر الشفاهي ، كالانفعال الزائد والمقاطعة المستمرة وحب الظهور واطهار المعلومات وادعاء البطولة والتعويض عن العجز عن المساهمة الفعلية . لقد كان التدوين مصير كل فكر شفاهي . فدونت المأثورات الشعبية كما دونت اقوال الأنبياء . وان كثيراً من افكار الشباب لتضيع في الهواء لأن ليس لديهم جريدة أو جرائد عديدة ملكهم تدون مناقشاتهم وتحفظ آراءهم . ان التدوين يدل على مرحلة اعلی من الرقي الحضاري . فالفكر المقروء اكثر موضوعية من الفكر المسموع وانه لنفع كبير للمفكر ان يعبر عن نفسه كتابة . ففي اثناء الكتابة تصاغ الافكار ويتولد بعضها عن بعض . ولقد دخلت كثير من الاساطير في الكتب الدينية القديمة ، بسبب التراث الشفاهي وحفظت كثير اخرى لأنها مدونة . كما طالب البروتستانت بالتدوين حتى يخلصوا الكتاب مما علق به من تراث خارجي شفاهي أو مدون .

تلك حيرة المفكر : اسلوبان كلاهما ممكن ، وكلاهما يطابق قدرات المفكرين على التعبير . فمنهم من يتحدث ولا يكتب ، ومنهم من يكتب ولا يتحدث ، ومنهم من يتحدث بطريقة ويكتب بطريقة اخرى ولكنه يرجو ان يتحدث ويكتب بنفس الطريقة .

### ٣ - الكتاب أم المقال ؟

يحد الفكر نفسه ايضاً بين اختارين : الكتاب أم المقال ؟ فالكتاب يحتاج الى بحث طويل هادئ يستغرق عدة سنوات بل قد يستغرق الكتاب الجاد كما هو الحال في الرسائل العلمية عشرات السنين . فهل تتحمل الأوضاع في البلاد النامية هذا الشكل من اشكال التعبير ؟ ان الكتاب في البلاد النامية غالباً ما لا يقرأ . وليس السبب في ذلك فقط هو مجرد أسباب عارضة فيها يتعلق بالتوزيع بل لأن القدرة على الاستيعاب والرغبة في المعرفة والوقت المطلوب ضئيل للغاية . وهي اوضاع شاذة لانه في حقيقة الامر ما اكثر الأشياء التي يمكن معرفتها وما أطول الوقت لدى الشباب ولكن فقدان الحماس والأنشطة الزائفة هي التي توحى بعصر ابعدهما يكون عن عصر السرعة<sup>(٧)</sup> وكثيراً ما كان مصير الكتاب لا يتعدى تخزين الكتب ! هذا بالإضافة الى ان الأحداث تتلاحق بسرعة وتفرض على المفكر نفسه وتدعو الى التعرض لها واخذ مواقف فيها ، ولا يمكن وضعها في كتاب لا يخرج إلا بعد سنوات عدة . ومن ثم فرضت ظروف الحياة في البلاد النامية على الفكر المقال كشكل من اشكال التعبير . فالمقال يمكن للجمهور قراءته ، وعادة ما يكتب في احد المجلات الشهرية أو الاسبوعية أو في احدى الجرائد اليومية ، حيث تكون نسبة توزيعه أكثر بكثير من الكتاب . ويمكن للمفكر من خلاله ملاحقة الأحداث واسماع صوته للجمهور باستمرار حتى تتعدد

(٧) انظر « عن اللامبالاة » بحث فلسفي « في هذا الكتاب .

عليه ويتعود هو عليها وحتى تتكون فيهم بؤرة فكرية يمكن ان تكون نواة لرأي عام مستدير اذا ما دعت الظروف الى حركة جماهيرية واعية . صحيح ان الكتاب هو الابقي على الابد الطويل وان « رأس المال » لا يقل في ثورته وفاعليته عن كثير من المقالات الوقتية التي صدرت في عصره ، ولكن في نفس الوقت لم تتحمل حياة لينين اكثر من المقالات التي كانت تفرضها الظروف . ولم يستطع لينين كتابة « تطور الرأسمالية في روسيا » إلا في السنوات الثلاث التي قضاها في السجن . وعبر عن فكره في مقالات « اسكرا » أو في بياناته وتوجيهاته . كذلك لم تتحمل حياة المصلحين اكثر من المقالات المستمرة ، فالأفغاني لم يكتب كتاباً إلا « الرد على الدهريين » وكانت معظم كتاباته المقالات المشهورة في « العروة الوثقى » أو خاطراته . كذلك لم يكتب محمد عبده إلا كتيبات صغيرة وكانت معظم ابحاثه مقالات في المجلات الاسبوعية والجرائد اليومية . ولم يكتب لوثر كتاباً كبيراً بل مقالات عدة وبيانات نشرها على حوائط الكنيسة . ان الانفعالات العارمة التي يمر بها المفكر يومياً وهو في غمار أحداث لا تتحمل الانتظار ، وتعبير عن نفسها تلقائياً في شكل المقال . وقد يكون للمقال السياسي في حياتنا الثقافية ابتداء من هذا القرن اكبر أثر من الكتاب باستثناء بعض منه<sup>(٨)</sup> .

ومع ذلك يمكن للمفكر ان يتبع الأسلوبين : المقال الشهري والكتاب الطويل . الاول يتابع فيه الاحداث والثاني يتابع فيه الابحاث . ويمكنه التوفيق بينهما اذا كانت مقالاته تدور حول فكرة واحدة ، مثل موقفه من التراث المعاصر ، يتناولها بالبحث والتفصيل على فترات . كما يمكنه التوفيق بينهما اذا لفرق بين الكتاب الملتهم وبين المقال الموضوعي ففي هذه الحالة يؤدي الكتاب دور المقال ويؤدي المقال دور الكتاب . لا غنى للمفكر عن الأسلوبين . فقد يكون الكتاب ادخل في التاريخ ولا يظهر اثره إلا بعد حياة المفكر ولكن المقال قد يكون ادخل في تيارات العصر ويحدث اثره المطلوب في اللحظة الحاضرة . فمهمة المفكر تغيير المحور الحضاري للتراث القديم والتأثير على واقعه المعاصر ودفعه خطوة نحو الامام وتحميد الجماهير . ويمكن للمقال أن يقوم بتربية جماهير القراء وبالتمهيد للكتاب حتى اذا صدر يجد له جمهوره والجمهور في هذه الحالة خير سند للمفكر اذا ما تعرض للخطر بأصطدامه مع السلطة . المقال هو رأس الحرية بالنسبة للكتاب ، ويمكن للمفكر من خلاله جس نبض القراء والسلطة باستمرار .

#### ٤ - التخصص الدقيق أم الثقافة العامة ؟

ويجد المفكر نفسه بين مطلبين : الأول التخصص في ميدان معين كما تقضي بذلك الحياة العصرية وتقسيم العمل وقصر العمر والثاني الثقافة العامة والالمام بكل شيء كما تقضي بذلك مهمة القائد أو المعلم أو الرسول لأنه يجد نفسه مسؤولاً عن كل شيء في مجتمعه . صحيح ان التخصص مطلوب في الحياة العملية المنتجة وأن المجتمعات النامية تقاسي من نقص في التخصصات وان وجد التخصص فإنه يعمل في مكان ابعد ما يكون عن تخصصه ولكنها تتطلب في نفس الوقت ثقافة

(٨) انظر : عبد اللطيف حمزة : « أدب المقالة الصحفية في مصر

عامة ونظرة شاملة للأمور يمكن ان تعطيلها اساساً نظرياً كافياً لمسارها في التاريخ . وقد ترسل بعض المجتمعات النامية البعثات الى الخارج للتخصص في امور لا تتطلبها احتياجاتها الحاضرة أو قد تكون مطلباً ملحاً في الاجيال القادمة بحجة اللحاق بمعدل التطور السريع . والاختيار معروض على الجماهير والمفكر على السواء ولكن في المحل الأول على المفكر لأنه هو وسيلة الاتصال بالجماهير ولأن اختيار المفكر أولاً هو الذي سيحدد اختيار الجماهير .

والحقيقة انه لا يد من التفرقة بين العلوم المتخصصة الدقيقة سواء كانت في العلوم الطبيعية أو في العلوم الانسانية وبين العلوم العامة وهي في الغالب العلوم الانسانية التي ما زالت تصطنع اللغة ولم تنته بعد الى الوقوع في التكسيم الرياضي ولغة الرمز . فالعلوم الانسانية وعلى رأسها علوم الاقتصاد والسياسة من العلوم الضرورية لتثقيف الجماهير وهي جزء من الثقافة العامة للعصر بصرف النظر عن ميادين التخصص . كما اصبح علم التاريخ ضرورياً لمعرفة الجماهير بتاريخها القديم وبمرحلة تطورها الحالي وبالتاريخ المعاصر كله . بل ان العلوم الطبيعية نفسها أو بتعبير أدق العلوم المضبوطة كالطب وعلوم الذرة وعلوم الفضاء أصبحت هي ايضاً أدخل في الثقافة الانسانية العامة وتجاوزت نطاق العمل والمجلات العلمية المتخصصة الى الحياة العامة والمجلات الشهرية بل والجرائد اليومية . فاذا كان التخصص يعني معرفة شيء خاصة في ميدان العمل المنتج والجهل بالاشياء العامة التي تسير الحياة فإن المتخصص يتحول الى آلة منتجة ويفقد نظره للحياة ومشاركته الفعالة فيها ، واذا كانت الثقافة العامة تعني المعرفة السطحية بكل شيء وعدم معرفة أي شيء على وجه الدقة فإن ذلك يعني ايضاً العجز عن المساهمة الفعالة في العمل المنتج<sup>(٩)</sup> .

قد يكون للمفكر تخصصه الدقيق الذي يعطيه احساساً بالأمان العلمي وبأنه ايضاً استطاع الغوص في الواقع وأن يكون باحثاً ومكتشفاً في ميدان تخصصه الذي يعطي ثقافته العامة شيئاً من الصلابة ويكون بمثابة نقطة ارتكاز يقينية ، وفي نفس الوقت قد لا يجد المفكر لديه الوقت لممارسة تخصصه واجراء ابحاثه فيه اذ تشغله الامور العامة وتستغرق كل جهوده فيصاب ميدان تخصصه بالضمور . فقد كان المهدي بن بركة استاذاً في الرياضيات قبل ان يصبح مناضلاً ثورياً . يمكن للمفكر في البلاد النامية التخصص في العلوم الانسانية ولكنها قد وصلت الى حد من التعقيد يصعب معه التخصص فيها . قد يتخصص المفكر في الثورة أو في تثقيف الجماهير وتجنيدوها ويكون بذلك قد أثر الثقافة الإنسانية العامة . حيرة يقع فيها المفكر قد لا يجد لها مخرجاً نظرياً . وربما كان العمل وحده هو القادر على ان يجسم الامور النظرية التي لا يجد لها حلاً .

#### • عرض النظريات أم تحليل الأشياء ؟

لقد دأب المفكر في البلاد النامية حتى الآن ، إلا فيما ندر ، على التعريف بالنظريات وعلى

(٩) انظر : « ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد » في هذا الكتاب



عرض المذاهب التي يكون المجتمع في حاجة اليها مثل المذاهب الاشتراكية وينشرها ويدعو لها حتى يسود الواقع كله طبقة سميكة من الآراء والنظريات يكررها كل مفكر وتردها الجماهير حتى تصل الى درجة من التشيع تلفظ بعدها كل زيادة بل وترفض ما اكتسبته من قبل من علم ومعركة . ومع ان التعريف بالنظرية أمر واجب حتى تتعرف الجماهير على الثقافات الأخرى حتى تحصل على الوعي النظري الكافي بواقعها إلا ان الاقتصاد على ذلك طريقة قاصرة لأن عرض النظرية شيء وتحليل الواقع نفسه شيء آخر . فعرض النظرية يتم على مستوى الدهن أو الفهم ويدخل في نطاق المعلومات المختزنة ، تذهب أو تحيى ، تنقص أو تزيد في حين ان التحليل المباشر للواقع يتم بالفعل . وإذا كان الهدف من الترويج للنظرية هو الاستفادة منها في الحياة العملية أي التطبيق فإن التغيير لا يأتي عن طريق مسلك نظرية بيد والواقع بيد أخرى ثم تطبيق هذا على ذلك فهذه نظرية آلية خارجية للتغيير . وإذا كانت معظم هذه النظريات من بيئة ثقافية أخرى فإن ذلك يكون فرصة لانصار البقاء على الأوضاع القائمة لرفضها باعتبارها اجنبية دخيلة وليست نابعة من تاريخهم وتربيتهم وواقعهم وللمناداة على نظرية خاصة بهم ويجعلونها في القديم ويرون فيه اكبر دعامة على تثبيت الأوضاع . وإذا كان هناك خطأ في التطبيق اما لعدم فهم دقيق للنظرية أو لعدم تطبيقها والتستر وراءها كشعار أو لتأويلها لمصلحة طبقة معينة هي القائمة على التنفيذ فإن ذلك يكون دافعاً على رفض النظرية وتحميلها كل اخطاء الواقع . وقد يوحي هذا العرض أيضاً للناشئين بالتيمة لا بالتأصيل وبأن كل فكر أو نظرية لا بد وأن يأتي من بيئة ثقافية أخرى ومن ثم يتحول شعور الناشئين الى شعور استقبالي محض ويغيب عن الازهان تأصيل القديم أو التنظير المباشر للواقع كما يبدو ذلك في كثير من رسائلنا الجامعية .

فاذا تجاوز المفكر عرض النظرية فإنه لا يتعدى اخذ المواقف والحكم عليها بالتيارات السياسية السائدة ويكون الحكم أقرب الى الاتهام المباشر منه الى تحليل النظرية نفسها تحليلاً موضوعياً يبين نشأتها وظروفها وما تهدف اليه وخطورتها اذا ما نقلت حرفياً الى بيئة أخرى وكأنها حقيقة عامة ومن ثم تحولت الفلسفة الى سوق السياسة . واخذ المواقف بالنسبة للنظريات يتطلب وعياً كافياً باحتياجات العصر ودراسة كاملة بالظروف التي نشأت فيها النظريات في بيئاتها الخاصة كما يتطلب القدرة على معرفة الهدف منها وهل هو حق أم حق يراد به باطل<sup>(١٠)</sup> .

ولكن اخذ المواقف يمكن أيضاً تجاوزه الى الاشياء ذاتها وتحليلها تحليلاً مباشراً وأن يقوم المفكر بدلاً من عرض النظرية أو اخذ موقف منها بالتنظير المباشر للواقع ، ويكون هذا التنظير جزءاً من تطويره إذ أن أولى خطوات التطوير هي الرؤية الواضحة للاساس النظري الذي يقوم عليه هذا التطوير . فالواقع ينتج فكره ومن ثم يمكنه القضاء على هاتين الطبقتين السميكتين من واقع غامض

---

(١٠) انظر دراستنا عن كارل ياسبرز في كتابنا « في الفكر الغربي »

وفوقه مذاهب ونظريات . وان المراجع نفسه التي يرجع اليها المفكر هي في الأصل تنظير مباشر للواقع قام به مؤلفو المراجع انفسهم . فلم لا يلجأ المفكر الى الأصل نفسه ويحاول رؤية واقعه بكل ما أوتي من بصيرة ويكل ما تؤهله مناهجه وتدفعه غاياته ؟ نلاحظ عند كثير من المفكرين انهم يبدؤون فقراتهم بعبارة : « يقول فلان أن » وتكرر الاقتباسات حتى يبنى الموضوع من مجموعة من الاقوال يسمح للمفكر لنفسه بالتوفيق بينها أو بتفندها من حين لآخر كما يهوى وبلا مقياس ثابت وتتحول الأشياء الى قبل وقال أو الى جدل وحوار في احسن الحالات . اما التحليل المباشر للواقع فإنه يمنع كل ادعاء الفكر المرتبط بالأرض والتربة كما يتفادى تركيب نظريات علمية على واقع مصمت قبل تحليله . التحليل المباشر للواقع اكثر أصالة من عرض النظريات بل وأكثر علمية . فبدلاً من تطبيق نظرية علمية يمكن صياغة نظرية علمية . التحليل المباشر للواقع يوحد بين الفكر والواقع ويجعل الفكر هو الواقع الواضح والواقع هو الفكر المتحقق كما يقضي على كل صور الانعزالية في الفكر لأن الفكر هو حركة الواقع نفسه وفي الواقع لأن الواقع هو مصدر الفكر أو هو الفكر نفسه . ومن هنا جاء ارتباط الفكر بالبحوث الاجتماعية اذ تعطي البحوث الاجتماعية ونتائجها الاحصائية المادة الخصبية التي يمكن للمفكر تنظيمها . وقد يحدث التعريف بالنظرية وعرضها من خلال التنظير المباشر للواقع ويكون عرض النظرية في هذه الحالة الهدف منه اعطاء نموذج مشابه لنفس الواقع من حضارة اخرى حتى لا يتخوف البعض من رؤية الواقع وتطويرة وحتى يطمئن الى ان ذلك قد حصل في بيئات ثقافية اخرى منذ عدة قرون .

## ٦ - الاصلاح والتنوير أم الثورة والتغيير ؟

اختيار صعب آخر يجد المفكر نفسه امامه وهو الاختيار بين الاصلاح والثورة أو بين التنوير والتغيير . ولا يتسرعن البعض باختيار الثورة التي نرنو اليها لأن الاصلاح ليس مضاداً للثورة أو ثورة نسبية أو ثورة قديمة قدناها في القرن الماضي بل هو شرط الثورة . لا يعني الاصلاح مجرد تغيير نسبي مع بقاء الأوضاع على ما هي عليه ، ولا يعني ايضاً مجرد تغيير تقوم به البرجوازية الصغيرة لتأكيد سلطانها وسيطرتها ولتحقيق اكبر نفع لها ، ولا يعني الاصلاح هنا الاصلاح الديني بمعنى اعطاء فهم معاصر للمدين والنمو به نمواً انسانياً اجتماعياً ، ولا يعني الاصلاح الثورة النسبية أو اللثورة كما كان يمسك الإفغانى بتلايب محمد عبده قائلاً له : « والله انك لمثبط » بل يعني الاصلاح اقامة ثورة على الامد الطويل وذلك بتغيير الجذور النفسية والحضارية في وجدان هذا العصر ، هذه الجذور التي تعتبر بالفعل أهم معوقات الثورة ان لم تكن أهمها على الاطلاق ، الاصلاح هو تغيير الجذور والتمهيد للثورة واقامتها على اساس متين بعد ازالة الاصلاح المعوقات القديمة . الاصلاح بهذا المعنى هو الثورة الدائمة أو هو الثورة العلمية مع أن مهمة الاصلاح سلبية مخضة اذ ينتجه نحو القديم ويعيد بناءه على اساس علمي أو يطرده بحيث ينصب في تيار العصر ويكون جزءاً من حركة الواقع . الاصلاح هو شرط الثورة اذ لا تقوم الثورة على رواسب الماضي وإلا وضعت طبقة من الفكر الجديد على غزور قديم وظلت الشخصية الوطنية مزدوجة الطابع ( كما هو الحال في الماركسية والكاثوليكية

في بولندا ) حتى ينتهي الامر اما لثورة القديم على الجديد والقضاء عليه نهائياً والبقاء في التخلف ومحو كل أمل في التطور واما طمس الجديد للقديم نهائياً واعتبار القديم جزءاً من التاريخ أو فترة عابرة في تاريخ الامة العصرية ( الثورة الكمالية في تركيا ) . مهمة الاصلاح تطوير القديم وادخاله في الثورة المعاصرة . ففي المجتمعات المتدنية تكون مهمة الاصلاح تحويل الدين الى ايدولوجية والله الى تاريخ والثبات الى حركة<sup>(١١)</sup> . ليست الثورة فعلاً متسرعاً في صورة فرقة فكرية أو قلباً للواقع رأساً على عقب عن طريق المؤامرات والانقلابات بل الثورة تطوير طبيعي له<sup>(١٢)</sup> .

وبالمثل يمكن ان يقال ان التنوير شرط التغيير وأن لا شيء يتغير في الواقع ما لم يتغير في الفكر أولاً وان العمل الثوري في هذه المرحلة هو في العمل على تغيير مفاهيمنا النظرية التي هي في الغالب حصيلة عقائدنا القديمة أو ثقافتنا المعاصرة القائمة فوقها . وإذا كانت البلاد النامية تشكو من وجود التصنيع وغياب العامل ، من وجود الاشتراكية وغياب الاشتراكيين أو من وجود العمل السياسي وغياب الكوادر المؤهلة له ، ومن وجود الاستثمار وغياب المستثمرين يقال ان ذلك راجع الى غياب الانسان المؤهل للعصر الحالي وبأن بناء المصانع اسهل بكثير من بناء الانسان ، فإن مهمة الاصلاح والتنوير هي القيام ببناء الانسان ، الاصلاح للقضاء على المعوقات في التراث القديم والتنوير الدعوة الى مزيد من العقلانية في رؤية الواقع .

ويظهر هذا الاختيار ايضاً في سلوك المفكر الشخصي وفي علاقاته مع الآخرين . هل يكون انساناً قبل ان يكون ثائراً أم انه الثائر أولاً بصرف النظر عن الاعتبارات الانسانية وعن حسن علاقاته بالآخرين ؟ للمفكر انسان أولاً قبل ان يكون ثائراً وقد يؤثر سلوكه الانساني على جماهير عصره اكثر مما يؤثر سلوكه كثائر منهم لهم بالخنوع والسكينة والجهل والغباء . وقد يكون هذا معنى « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك » . الثورة ليست القاء التهم على الجماهير بل الأخذ بيدها واقناعها بما يقتنع به الثائر . الثائر الذي يعادي الجماهير تفقده ويفقدها الى الابد . ولا يعني ذلك المساومة أو التواطؤ أو التعايش أو المسالمة بل يعني الثورة الناضجة التي تصدر عن الجماهير نفسها طوعاً واختياراً لا تلك التي تجبر عليها جبراً بعد تأنيبها واتهامها بالخذلان والتخاذل .

#### ٧ - المركة الفكرية أم التضال المسلح ؟

وقد تنتاب المفكر ازمة حادة تعتريه من حيث هو مفكر يجعل بضاعته الكلام ، ويجعل معاركه في الفكر واعدائه موتى الماضي . وتشتد ازمة المفكر عندما يرى المناضلين من حوله يتساقطون وهو قابع في منزله ، على مكتبه ، ينظر للثورة أو يهاجم اعداء الثورة ، خاصة في وقت يكثُر فيه الكلام

(١١) انظر « هيجل وحياتنا المعاصرة » في كتابنا « في الفكر الغربي »

(١٢) يمكن اعتبار كتاب « نقد الفكر الديني » للدكتور صادق جلال العظم مثلاً لهذه التفرقة الفكرية لقلب نظم الحكم والنزعات الثورية المتسعة التي تغلب الواقع رأساً على عقب على الأقل على مستوى المفهوم النظري .

(١٣) انظر ردنا على صادق العظم في « التريديد والتجديد في الفكر الديني المعاصر » في هذا الكتاب .

ويدعو فيه المتحدثون للثورة ويتركون لغيرهم القتال . وكثيراً ما ترك المفكرون كلامهم ونزلوا الساحة للمشاركة الفعلية في النضال . فبعد الغزو النازي المحتلري الى فرنسا انقسم مفكروها قسمين وكلاهما يبغي النضال والمقاومة : الأول انضم الى مقاومة المحتل ورمي بالرصاص على ناصية الطرق ، والثاني هاجر الى الخارج يدعو بفكره الى مقاومة المحتل ويحشد الرأي الدولي ضده . تلك ازمة المفكر الثوري .

والاختيار صعب . فإن قال ان النضال ليس في الساحة فقط بل يكون النضال ايضاً في المعارك الفكرية بازالة معوقات الثورة خشي ان يكون اختياره هذا تبريراً لبضاعة الكلام . ولكنه في نفس الوقت يرى خطورة معوقات الثورة في الرواسب النفسية القديمة . لذلك يرى ان مهمته هي النضال غير المباشر الذي يكون شرطاً للنضال الفعلي ومن ثم يأخذ المفكر على عاتقه تخليص الوجدان المعاصر من كل معوقاته وتجنيد الجماهير أو كما يقال بلغة العصر التعبئة المعنوية والحرب النفسية التي لا تقل خطورة عن الحرب الفعلية خاصة في الحروب الحديثة القائمة على الايحاء والايام النفسين . وقد قال نابليون من قبل بعد ان هزم في المانيا ويعد نداءات فشته الامة الالمانية : « لقد هزم القلم السيف ! » . لذلك فإن معركة الفكر تبدو ايضاً معركة حقيقية يمكن للمفكر ، وهو فرد واحد تجهيد نفسه للقيام بها وكأنه جندي فقد أو استشهد ، وقد تكون الافكار مسيرة للتاريخ وبغيرة للأوضاع ومجرة للأوطان .

#### ٨ - التشاؤم أم التفاؤل ؟

وقد ينتاب كثيراً من المفكرين التشاؤم عندما يرون جهودهم ضائعة في الهواء ، وعندما يرون ان الشوط امامهم ما زال طويلاً ، ولا يرون أثراً محسوساً تركوه وراءهم أو اذا ما عانى في علاقته الانسانية من النفاق وسوء النية والمداورة والكذب والخديعة والحسد أو عندما يرى المخاطر الخارجية أو الداخلية التي تهدد المفكرين حتى لقد وصل الأمر بالبعض الى القول بأن بعض المجتمعات النامية تمر بفترة افلاس تاريخي ، لا ينتظر منها شيء ، ولا يرجى منها تقدم .

والحقيقة انه لا داعي للتشاؤم ، فالتشاؤم اغلاق لكل السبل ، ومحو لكل مبادرة ، وحكم على الوجود بالعدم . بل ان التشاؤم يكشف عن اناية المفكر وعن ضنه بجهوده وحياته في سبيل مجتمعه . كل شيء ممكن ولا شيء بمستحيل ولكن على المفكر العمل والعمل الدائب والفكرة تنبت غيرها ، والبلاد النامية خصبة للغاية يمكن ان تلقى فيها الافكار وان تصبح الافكار فيها قوة مؤثرة . وتؤرخ الحضارات بظهور المفكرين ، فديكارت هو الذي نقل الحضارة الاوربية من العصور الوسطى الى العصور الحديثة ، وهيكل هو الذي نقل الفلسفة الاوربية من العصور الحديثة الى العصر الحاضر . ويكفي المفكر تكوين بؤرة ثورية بين المثقفين ويكفيه تغيير محور حضارته القديمة وصبها داخل الثورة المعاصرة .

## ثانياً - الأصالة والمعاصرة

---

١ - الأصالة والمعاصرة

٢ - موقفنا الحضاري



## ١ - الأصالة والمعاصرة (\*)

في اللحظة الحضارية التي نمر بها اليوم تبرز مشكلة « الأصالة والمعاصرة » وكأنها المنطق الذي لا غنى عنه في كل مرحلة انتقال من عصر الى عصر ، وعلى هذا المنطق قامت معظم حركات الإصلاح الديني التي هي في الغالب اقرب الى الأصالة منها الى المعاصرة ، وكذلك معظم الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة التي كانت اقرب الى المعاصرة منها الى الأصالة ، وهي نفس المشكلة التي تبرز في حياتنا الأدبية والثقافية والاجتماعية بوجه عام باسم « القديم والجديد » وهو نفس الموضوع الذي قد يتعرض له بعض الباحثين لتراثنا القديم باسم « التراث والتجديد » .

وقد ارتبط المفهومان معاً دائماً بحيث لا يمكن الحديث عن الأصالة دون المعاصرة أو عن المعاصرة دون الأصالة . فالأصالة دون المعاصرة وقوع في التقليد ، والاعتزاز بالقديم على هذا النحو مظهر من مظاهر الانعزال ونسيان الواقع ، وكان القديم شيء في ذاته يعيش على نفسه ، ويحتوي على قيمة متخفية في ذاته ، ويبدو هذا الاتجاه في كثير من صحافتنا ومعاهدنا الدينية من فخر بالتاريخ القديم ، وإعادة طبع لأمهات المؤلفات تبركاً وتيمناً ، ونشر للعلوم التقليدية أي لعلوم الحفظ كما يسميها الاقدمون ، وبدل هذا الاتجاه في الواقع على غياب مفهوم الالتزام بقضايا العصر وعلى نقص في الوعي بها كما يدل في كثير من الاحيان على تعلق للعلماء وكسب للجمهور العريض ببعض الاعمال الفنية الرخيصة . وينتهي هذا الموقف بالدوران حول نفسه في « نرجسية الماضي » كما حدث في كثير من الاحيان في مراحل الانتقال الحضاري من تعاون السلطات الدينية مع السلطات السياسية .

فإذا استطاعت بعض الحركات الداعية للأصالة ضم الواقع اليها تصلبت وتحجرت واعتبرت

(\*) الاخبار ، الملحق الأدبي ١٩٦٩/٧/٦ .

كله خارجاً عنها يحتاج الى اعادة تشكيل من الالف الى الياء ، فالواقع كله اما لها أو عليها ، وتنتهي هذه الحركات دائماً بالصراع مع السلطة التي ترى الواقع من حقها ثم بقضاء السلطة عليها . وقد نشأ هذا النمط من السلوك نتيجة لنمط الفكر الذي يغلب عليه أيضاً هذا الطابع الحاد وقسمة الامور بين الحق والباطل . وقد حدث ذلك بالفعل عند بعض الاتجاهات الدينية المعاصرة التي انتهت بالتمرد دون ان تستطيع المشاركة في تطور أو اقامة أسس ثورية .

والمعاصرة دون الاصاله وقوع في الجلورية المبكرة التي لا يتحملها وجدان العصر الذي ما زال محملاً بتراث الماضي ويثقل العصور ، وتسرع الندرة من المثقفين ورغبتها في سبق الزمن وغرس المعاصرة بين يوم وليلة ، وهي الكفيلة بتأصيل نفسها ، وهي في الواقع وعلى هذا النحو تحكم على نفسها بالانعزال والوقوع في نرجسية المستقبل ، وكثيراً ما يسهل استئصالها والقضاء عليها باسم اصاله القديم وتبعية الجديد ، ولا تعمل إلا في اوساط محدودة ويغلب عليها الطابع النظري وبالتالي فهي تشارك الخطأ الأول أي الاصاله دون المعاصرة في انعزاليتها وغلبة القول على العمل ولكنها تفتقر عنها في انها لا تدور في فلك السلطة بل تكون مناهضة لها . فاذا قامت الثورات الوطنية الممثلة في الدولة القائمة انتهت بالدوبان واصبحت ملكية اكثر من الملك ، ووضعت العربية أمام الحصان بدل ان يوضع الحصان أمام العربية ، وقد حدث ذلك بالفعل لكثير من الاحزاب اليسارية التي ناهضت الاستعمار والاقطاع قبل التحرر ، ثم ذابت في الحركات الوطنية الممثلة في الحكام الجدد بعد التحرر .

فاذا استطاعت المعاصرة دون الاصاله احتواء الواقع كما يحدث في كثير من الثورات (الثورة الكمالية في تركيا مثلاً) فإنها تستأصله من جلوره أو تحاول ذلك ، وتنتهي بالقائه في احضان الغير أو بتغيير الشكل دون المضمون أو في خلق انفصام بين وجدان الشعب وسلوكه ، وكثيراً ما يكون العنف هو الطريق الى ذلك وينتهي هذا الاتجاه الى خلق الانفصام في الشخصية التاريخية للشعوب .

الاصاله والمعاصرة اذن مرتبطتان لأنهما تعبران عن الصلة بين الفكر والواقع ، فالأصاله هي الفكر على مستوى التاريخ ، والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك . الاصاله اساس الفكر والمعاصرة احساس بالواقع . والمشكلتان وجهتان لمنطق واحد وهو منطق التجديد الذي تعرضه الاصاله والمعاصرة على المستوى الاقفي والذي يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي ومن ثم تصبح الاصاله والمعاصرة منطق الالتزام بقضايا العصر مع اكبر ضمان ممكن من حيث امكانيات الحل والتطبيق .

والآن ، ماذا تعني الاصاله وماذا تعني المعاصرة ؟ لا تعني الاصاله الابقاء على القديم بأي ثمن حتى ولو كان على حساب المعاصرة بمعنى الاعتزاز بالأصاله بدافع من التشبث بالماضي والتعصب له (كما يحدث لدى بعض المثقفين المتعصبين للاميان) ، فالأصاله لديهم لا تتغير في صورتها أو في مضمونها ، وقد لا يمنهم هذا من الاحساس بالمعاصرة ، ولكن تمثلهم لقضايا العصر يكون اقرب



الى التحزب والاندفاع والانفعال لأنهم يؤمنون بالأصالة على هذا النحو العصبي دون أي محاولة لعرضها على المستوى النظري ، فالمتقف على هذا النحو يؤمن بالأصالة ويؤمن بالمعاصرة ولكنه لا يفعل كليهما معاً ، فهو متدين قبل ان يكون مثقفاً ، يؤمن بالدين ولا يعقل الايديولوجية .

ولا تعني الأصالة الحد من المعاصرة أو من تبني الواقع كله كما يحدث في كثير من الاحيان عندما تغلف المعاصرة ويغلف الواقع الجديد تحت اقنعة من الأصالة لأنه لا جديد تحت الشمس ، وغالباً ما يكون الدافع لذلك هو الحد من تطور الواقع وابتلاعه داخل القديم ، ويعقلون المعاصرة ، ويرون الحاضر في مرآة الماضي ، ولكن في هذه الحالة تكون المعاصرة هي البادئة ، وتصبح الاصالة هي التابعة ، ومن ثم تفقد الاصالة دورها في ارساخ قواعد المعاصرة ، وتفقد المعاصرة امكانيات تنظيرها لأنها لن تفهم إلا بقدر رؤيتها في مرآة الماضي ، والماضي في معظمه لا يحتوي فكراً بل تصوراً دينياً للعالم . وقد يتم ذلك عن سوء نية ظاهرة أو باطنة ، شعورية أو لا شعورية للحد من درجات التطور والوقوف به الى حد المكاسب الشخصية كما هو الحال في الاحزاب المسيحية الاشتراكية في البلاد الغربية ، فاذا استمرت المعاصرة بدافع من التطور انقلبت الاصالة وانضمت الى فئة المتعصبين للماضي كما يحدث غالباً من انضمام الوسط الى اليمين عندما يشعر بتقدم اليسار ، وكما يحدث كثيراً في الاوساط المثقفة التي تناصر الانتماءات التقدمية بقدر ما تحصل منها على مزايا وتقلب عليها اذا توقفت هذه المزايا أو قلت .

ولا تعني الأصالة الوصاية على المعاصرة وكان الأولوية للفكر على حساب الواقع ، فالأصالة ليست غاية في ذاتها بل وسيلة لأدراك الواقع في كل ابعاده . فكثيراً ما تنشأ اتهامات تدعو للأصالة ولكنها تقوم بتغليف الواقع بشرائع وأحكام أضعف من أن تسيطر عليه أو تغير فيه شيئاً ، ويظل الواقع بارزاً عن التشريع ، ويظل التشريع طائراً فوق الواقع ، وسرعان ما يعتري الاصالة الميوعة والعجز ، ويظل الواقع مدفوعاً بتطوره الطبيعي لا فكر له ، ثم يفرض فكره بنفسه ، ويحدث ذلك في كثير من المجتمعات التي تتمسك بأحكام الماضي من حيث المظهر ، والواقع يسير في تطوره الطبيعي .

والأصالة ليست كما يقال ارتباطاً بالماضي الذي حوى كل شيء وكما يدعي بعض الاصدقاء بل هي اساساً وقبل كل شيء وعي بالواقع واتحاد به ، والتاريخ جزء من الواقع لأنه ما زال يعمل كرواسب في اعماق الافراد . ليست الاصالة هي البحث عن النوعية بأي ثمن ، بل رؤية صائبة للواقع باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ . الاصالة هي اتحاد بالواقع نفسه واعادة تفسير للقديم كله لخدمة هذا الواقع ، ومن ثم تصبح الاصالة مرادفة للمعاصرة ولكنها معاصرة أعمق جذوراً في التاريخ واكثر تحقيقاً لوحدة الشخصية الوطنية .

اما المعاصرة فإنها لا تعني المحادثة ، فالمحادثة هي مجرد نقل الحديث دون تمثيل أو فهم ، والغرض منها نقل آخر الصيحات في الفكر والفن . المحادثة أقرب الى التخلي عن الفكر والواقع على

السواء من الكتاب أولاً والقراء ثانياً ، فنقل المذاهب الفكرية وعرضها شهرة للكاتب وحرصاً من القارئ على تتبع آخر الافكار انكاراً لصديق الفكر ومقدرته على التحليل والفهم والنقد وأخذ المراقب .

وقد يكون السبب في ركود كثير من مجلاتنا الثقافية انها أقرب الى المحادثة ونقل المعلومات منها الى المعاصرة وتحليل الفكر ، وكذلك يكون نقل الاتجاهات الفنية نسياناً للواقع الذي يصدر عنه كل شيء ، فقد ارتبطت المذاهب الفكرية والاتجاهات الفنية المنقولة بواقعها الخاص الذي صدرت عنه ، وقد يكون في واقعنا المعاصر منبع لمذاهب واتجاهات مخالفة . فإن ارتبط الكثير من هذه المذاهب والاتجاهات بالمجتمع الصناعي بكل ما فيه من استهلاك وفائض الانتاج فإن واقعنا المعاصر الذي يغلب عليه طابع النمو والازدي ما زال يسعى نحو التحرر الاجتماعي والاقتصادي يفرض فكره وفنه . فإن شئنا الدولة العصرية فإنها تقوم أولاً على النظرة العلمية قبل ان تقوم على العلم والتكنولوجيا ، أي انها تقوم على المعاصرة لا على المحادثة .

ولا تعني المعاصرة ما يحدث لكثير من مثقفينا من رغبتهم في التمتع بمزايا العصر الحديث كطبقة مستقلة متميزة عن غيرها ، ومن ثم تنشأ دائرة صغيرة داخل الدائرة الكبيرة ، ثم تصبح الدائرة الصغيرة في مركز السلطة أو اخذ القرارات فيتم التخطيط حتى تخضع الاغلبية الاقلية كما يحدث في كثير من البلاد النامية من انشاء لصناعات التجميل ومحاولات التلفزيون الملون ، بل تعني المعاصرة نفتت هذه الدوائر ونزولها الى الواقع العريض وتعلمها منه ورؤيتها لما يدور تحت أقدامها لا لما يحدث فوقها . لا تعني المعاصرة التائق والتهندم بل معاناة الحياة اليومية التي تعانيها كافة الطبقات ذات الأيدي القلدة !

تعني المعاصرة اذن اعطاء لأولوية للواقع على الفكر ، حتى يصبح الفكر هو رؤية هذا الواقع نفسه ، ويتم ذلك في قراءتنا للنصوص الدينية أو للتراث القديم ، فاذا كانت الأصالة هي تحويل الفكر الى واقع ، تكون المعاصرة هي تحويل الواقع الى فكر ، ففي مجتمع تتكون ثلاثة أرباعه من الفلاحين والعمال يكون نظامه شعبياً بالضرورة ويتم التخطيط لهم أولاً ، وفي مجتمع محدود بجغرافيته وطبيعته تكون الفوارق فيه بين الطبقات طفيفة أو معدومة . تعني المعاصرة والاتحاد بالواقع والعيش على مستواه ورفض جميع صور الانعزالية والضمور في الثقافة والفن التي تبني . تملن الواقع والتكسب منه والشهرة على حسابه ثم التعالي عنه والترفع عليه . تنشأ المعاصرة من الاحساس بقضايا العصر والالتزام بها والتي تتركز كلها حول قضية النمو والتقدم وهو حق الواقع الذي يفرض صور فكره ويرفض ما عداها .

ولا يعني الربط بين الأصالة والمعاصرة المساومة على احدهما أو كليهما أو مسك العصا من الوسط بين دعاة القديم وانصار التجديد أو التوفيق بين التراث ومقتضيات العصر الذي في الغالب يكون اقرب الى التلفيق منه الى التوفيق لأن كل هذه المحاولات تنتهي الى ضياع الأصالة والمعاصرة

معاً لأنها لا تتم عن وعي بل عن خوف أو عجز أو نفاق ، وهو ما يحدث حالياً في كثير من مناهج ربطنا .

ولا يعني اعتماد منطق العصر على الأصالة والمعاصرة نقص في الجدية وبقايا إيمان بالماضي وتخوف أو تطهر بالنسبة للمعطيات الجديدة التي وصلت الى حدى الموضوعية والتحول بحيث لا يمكن لاي بيئة ان ترفضها لأن الجدية لن تنشأ إلا على اساس من ادراك الواقع العريض لكل ما فيه . يريد أنصار الحلول الجدية هدم القديم وبدء الجديد ولكن منطق الاصالة والمعاصرة يكتفي بفحص القديم واخضاعه لمناهج التحليل العلمية فهو يعلم حدوده التي لا تتعدى النقد والتقييم ، وهذه هي مهمة جيلنا المخضر ، وقد تأخذ الاجيال القادمة على عاتقها مهمة البدء الجذري بعد ان يكون هذا الجيل قد مهد لها بمناهج النقد والتحليل وارساء اسس النظرة العلمية .

لا يعني منطق الاصالة والمعاصرة اذن اي قصور في النظرة العلمية وذلك بأعطاء الأولوية - على ما يبدو - في بعض الاحيان للعوامل الفكرية وتفسير الظواهر الحاضرة بالرواسب الماضية لأننا ما زلنا في مرحلة اكتشاف الذات وبيان اسباب قصورها وعوامل تخلفها أي اننا ما زلنا جيل الاصلاح ، وقد تكون الاجيال القادمة اقدر منا على ارساء قواعد النهضة العلمية بعد ان نكون نحن قد مهدنا لها بالفحص والتمحيص .

وقد يتهم منطق الاصالة والمعاصرة كما يحدث غالباً بالرجعية وذلك لأنه يرد الظواهر الى اصول أولى من نتاج الفكر ، كما قد يتهم ايضاً بأنه عمل برجوازي وطني يريد كل شيء : تركة الماضي وغنى الحاضر كما يريد الزعامة والصدارة ، ويخفف من حدة هذا الاتهام ان المثقفين الثوريين هم القادرون على القيام بهذه المهمة وهم طليعة طبقات الاغلبية ولأنها ما زالت الى حد كبير العامل المحرك للمجتمعات النامية . وقد يقال ايضاً أن هذا المنطق ترف فكري فالواقع سيفرض نفسه والمجتمع الصناعي سيفرض عقليته دون حاجة إلى منطق الاصالة والمعاصرة . ولكن يخفف من حدة هذا القول ان الوعي النظري بتطور العصر ادعى الى الاطمئنان وأقرب اليه من التطور التلقائي المعرض للتوقف أو النكوص .

لنطق الاصالة والمعاصرة مناهجه وطرقه وأساليبه ومبادئه ، وهذا ما تعرض له هذه الصفحة ، وسيكون لقاء الفكر ولقاء الاجيال .

## ٢ - موقفنا الحضاري

قد يوحي منطق الاصلالة والمعاصرة بأن هناك موقفين حضاريين متباينين : الأول عاشه القدماء الأوائل من القرن الاول حتى القرن السابع، وهي الفترة التي أرخ ابن خلدون في القرن الثامن لنشأتها وتطورها وانتهائها ، والثاني عاشه المتأخرون من القرن الثامن حتى القرن الحالي : وهي الفترة التي بدأت بحركة الاصلاح السلفية عند ابن تيمية وابن القيم ، واستمرت عند محمد بن عبد الوهاب ، ثم ظهرت في حركات الاصلاح في القرن الماضي عند الافغانى ومحمد عبده ، وفي هذا القرن عند اقبال والكواكبي وقاسم أمين وغيرهم ممن يكثر عنهم الحديث في هذه الايام ، وهي الفترة التي يقع فيها عصر الشروح والملاحظات ، عاشت فيه الحضارة على نفسها ، وحاولت المحافظة على نتائج الفترة الاولى بالتسجيل والتدوين ما دامت لم تعد تقوى على الخلق والابتكار . وفي هذه الفترة الثانية بدأ عصر النهضة الاوربية في القرن الخامس عشر ، واخذت الحضارة الاوربية في العصور الحديثة مأخذ الصدارة واستطاعت الخلق والابتكار ، وبالتالي يمكن اعتبارها في التاريخ الانساني لاحقة لفترة الحضارة الاسلامية الاولى ومكملة لها ان لم تكن محقة لثلاثها وغاياتها . والحقيقة ان موقفنا الحضاري واحد سواء كنا نقع في القرون السبعة الأولى أو القرون السبعة الثانية التي تتداخل فيها تدهور الحضارة الاسلامية مع نهضة الحضارة الاوربية ، وفي هذا الوضع يصعب الحديث عن القيم والجديد نظراً لوجود التباس في كل منها .

قد يعني القديم الإلهيات التي دامت في القرون السبعة الأولى والتي غطت جميع جوانب التفكير القديم ، وفي هذه الحالة يمكن اعادة بناء القديم وتصفيه ما علق بالعلوم من شوائب تقطل من موضوعيتها وتجدد من استقلالها ، وقد يعني القديم مواطن الاصلالة والابتكار كما هو واضح في مناهج التفكير عند الأصوليين وفي وضعهم لمنطق الجزء ولتناهج النقد التاريخي . وفي هذه الحالة يوضع القديم موضع

الصدارة ويؤخذ نموذجاً لقيام العلم ويطور من جديد حسب معطيات العصر .

قد يعني الجديد ما يتعلق بالقرون السبعة التالية سواء ما يخص البيئة أو ما يتعلق بالاصلاح الديني ولكنه يعني في الغالب ما اكتشفته الحضارة الغربية وما يتسم بالعقلانية والموضوعية وما يهدف لخدمة الانسان ، وفي هذه الحالة يوضع هذا الجديد موضع الصدارة ، وتكون له الأولوية على القديم بمعنييه ، بل يصفى القديم كله لحساب الجديد أو يظن التعارض بين هذا الجديد وبين الجديد الذي اكتشفته البيئة وعبرت عنه حركات الاصلاح الحديثة ونشأ موقف حضاري منفصم عن الأول ، والواقع انه موقف حضاري واحد يتسم بالانفصال ويدخول عوامل جديدة في الفترة الحالية التي قد تشابه ظروفها أو تختلف أو تتفق نتائجها أو تفتقر مع الفترة الأولى ، والوعي الحضاري كفيلا بأن يرى من خلال هذا الاتفاق أو الاختلاف موقفاً واحداً ينبه فيه القديم على اوجه النقص في الجديد ، ويشير فيه الجديد لمواطن الاصاله والابتكار في القديم . وقد يكون السبب فيما يعانيه من قصور في الادراك أو السلوك تصوراً قديماً للكون وللانسان ، وقد يكون السبب في رفضنا للماضي وانفصامنا عنه جهلنا بمواطن الاصاله فيه التي تصلح لأن تكون جذوراً لمقتضيات العصر . ان الوعي بموقفنا الحضاري هو الكفيل اذن بتحقيق وحدة الشخصية عبر التاريخ والتعرف على مكوناتها التي قد يرجع معظمها الى رواسب الماضي .

نلاحظ أولاً ان موقفنا الحضاري الاول قد قام اثر حركات من الغزو والفتح لسيادة الأرض ، وبعد تكوين جماعة مؤتلفة نظمت نفسها واصبح لها كيان الدولة ، وكانت الانتصارات المتتالية في حقبة قصيرة من الزمان ( لا تتعدى الأربعين عاماً ) وهزيمة امبراطوريتين معاصرتين كفيلا بنشأة وعي حضاري استطاع ان يغطي بالفكر جميع الأراضي التي اصبحت له السيادة عليها ، أي ان السيادة على الأرض ونشأة الفكر ارتبطتا معاً . وفي وضعنا الحضاري الحالي ، بعد ان فقدنا السيادة على الأرض في فترة الاستعمار الاخيرة وبدأنا حركات التحرر ، كانت حركات الفكر منفصلة الى حد ما عن تحرير الأرض ، فكانت اقرب الى تثقيف الافراد وإلى التندر بالمذاهب الجديدة وهوما يعبر عنه غالباً باتعزالية الثقافة أو انعزالية المثقفين . ثم نشأت كثير من المحاولات للربط بين الفكر والأرض ، وتخرج كثير من النداءات مثل : زبط الجامعة بالمجتمع ، الجامعات الاقليمية النوعية ، الفن للحياة ، الثقافة الجماهيرية ، أدب المقاومة ، الشرطة في خدمة الشعب ، لا صوت اعلى من صوت المعركة ... الخ . واذا كان الفرد قديماً - بعد تكوين جماعة مؤتلفة هو الذي أنام الدولة فإن الفرد اليوم قد يكون هو العائق عن قيام الدولة وهوما نسميه ببيروقراطية الدولة أو بعدم اهلية اجهزة الدولة للنظام الجديد .

لقد نشأ الوعي الحضاري الاول بعد تلقي الوعي ، أي بعد الحصول على فكر جاهز أو على ما نقول بلغة العصر على ايدىولوجية واضحة المعالم تنبئ من الوقائع التي عرضت للناس ( اسباب النزول ) وفي نفس الوقت مبادئ عامة تصلح اساساً للتشريع . كان هناك نوع من الاطمئنان النظري واليقين المبدئي السابق على تجارب المحاولة والخطأ التي قد تدوم الى ما لا نهاية ، وكان مصدر التشريع يسمح بدخول الوقائع الجديدة كما ظهر ذلك في مدارس الفقه خاصة في الفقه المالكي . وفي موقفنا الحضاري اليوم نبحث عن ايدىولوجية ونحاول توضيح معللها ونعتمد على محاولات التجارب والخطأ ولا نسمع

كثيراً بما يفرضه الواقع الجديد ( الأرض لمن يفلحها ، اعادة توزيع الدخول ، وضع سياسة للأجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده ) ولن يتم تشريع أو تخطيط إلا بوضوح نظري كافٍ . لقد كان التشريع القديم أكثر جرأة وأكثر طوعاً لمقتضيات الواقع عندما منعت ملكية الأرض زمن الفتوح حتى أصبح الواقع أو المصالح المرسلة عند مالك مصدرأ من مصادر التشريع « فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » .

لقد نشأت بعض العلوم التقليدية حول الوحي للمحافظة عليه ، ولضبط قراءته ولضمان صحته ومعناه . نشأت علوم القرآن والحديث من قراءات وتفسير ، وهي العلوم التي ندرسها في معاهدنا الدينية وننشر تراثها ، مع ان كثيراً من موضوعاتها قد تم الوصول فيها الى نتائج يقينية ولم يعد في امكاننا اعادة التحقيق والتحصين ( مثلاً هل البسملة جزء من السورة أم لا ؟ هل الفاتحة سورة مستقلة أم لا ؟ . الخ ) . كان القدماء أقرب عهداً والصق بهذه المادة منا ولكننا أقدر منهم بوعينا بعلوم الانسان انشاء علوم جديدة حول الوحي أقرب الى المشاكل المعاصرة التي تزخر بها حياتنا في الاجتماع والسياسة والاقتصاد . ولا يعني هذا الوقوع فيما يفعله كثير من المعاصرين من تقييد للوحي الذي احتوى آخر صحاحات الفكر واختراعات العلم ولكنه يعني اخذ الوحي في الاعتبار باعتباره حاوياً لكثير من النظريات في العلوم الانسانية وهو ما حاوله القدماء على مستوى اللغة والتشريع لأن العصر كان عصر اللغة وهو ما نستطيع ان نحاوله اليوم على مستوى العلم ، لأن العصر عصر العلم . فاذا كان القدماء قد خلفوا لنا تراثاً لغوياً فإننا نستطيع اليوم ان نخلف تراثاً علمياً ، وبذلك يضيغ من برامجنا الدينية في اجهزة الاعلام وفي معاهدنا ودور التعليم احكام الضراط وحلق عانة الميت !

وقد حدث في موقفنا الحضاري الاول بعد السيادة على الأرض وانتشار الفكر وحصور الايديولوجية ونشأة العلوم - حدث لقاء مع الحضارات الاخرى بحكم الجوار خاصة مع الحضارة اليونانية فنشأت حركة الترجمة للتعريف على فكر كان سائداً من قبل على الأرضي المفتوحة دون لفة على الجديد والتخلي عن القديم ، فقد كان هذا الجديد قديماً لأنه سابق في الزمان ، ولم يكن هناك قديم بعد لأن الحضارة كانت وما زالت في دور النشأة والانتشار . وبدأت الترجمة بعلوم الطبيعة وعلوم الحياة ( الكيمياء والطب ) قبل العلوم النظرية ( المنطق والفلسفة ) ، واسس بيت الحكمة ترعاه الدولة للقيام بهذه المهمة ، ووضعت المصطلحات العربية للمفاهيم الجديدة . وبالرغم من أن الترجمة تمت بطريق غير مباشر ( عن طريق السريانية أولاً ) إلا انها لم تدم أكثر من قرن وهو القرن الثاني ، وبدأت في أواخره وأوائل الثالث حركات التأليف عند الكندي ، بل لقد بدأ الكلام والتشريع مبكراً للغاية في القرنين الأول والثاني . ويواجه موقفنا الحضاري اليوم نفس الظروف ، فمع الرغبة في التحرر من السيطرة الاجنبية بدأ التعرف على الثقافات المجاورة بعد طول عزلة ابان الحكم العثماني ، وبدأ الاتصال بالحضارة الغربية ابتداء من الحملة الفرنسية على مصر وخاصة في عهد محمد علي ، وبدأ عصر الترجمة الثاني بالعلوم الطبيعية والتطبيقية لحاجة الدولة اليها ولكن طالت الفترة ، فقد بدأت الترجمة الثانية منذ أكثر من قرن ونصف ولم تنته بعد ان لم تكن في ذروتها ، ولم نعدنا الى مرحلة التأليف الذي ان حدث احياناً فإنه يكون اقرب الى الترجمة المقتنة ويغلب عليه طابع التجميع والترديد . ومع ان الترجمة الثانية اسعد حظاً من الأولى لانها تتم في أغلب الاحيان عن

طريق مباشر من اللغات الأصلية مباشرة ، إلا انها تعثرت أمام المصطلحات الجديدة واستكثر من التعريب لنقل المصطلحات الاجنبية ، وأصبح ما ادخلناه من الكلمات المعربة أكثر بكثير مما ادخل القدماء . وكما تورع القدماء عن ترجمة الاساطير والأدب اليوناني بحكم ثقافتهم وتصورهم للعالم ، يتورع المحدثون عن ترجمة ما يمس المقدسات ومناطق التحريم الثلاث : الله والسلطة والجنس .

وإذا استطاع القدماء بجوار العلوم الدينية الخالصة مثل علوم القرآن ، والحديث إقامة بعض العلوم الدينية العقلية مثل علم اصول الدين وعلم اصول الفقه أو العلوم العقلية الخالصة كالفلسفة أو العلوم الدينية العملية كالنصوف فإننا في وضعنا الحضاري الحالي نقوم بتريد هذه العلوم بموضوعاتها ومناهجها ونتائجها بالرغم من تغير الظروف القديمة ووجود ظروف جديدة تحتم اعادة بنائها . فعلم اصول الدين ( الكلام ) الذي اخذ التوحيد موضوعاً له وضعه كمشكلة لاهوتية صرفة خاصة بوحدة الذات الالهية وتعدد صفاتها كما هو الحال في اللاهوت المسيحي في وضعه للقائيم الثلاثة ، مع أن التوحيد وعلى ما فهمه المحدثون ( اقبال مثلاً ) قد يكون اقرب الى جعل الوحي نظاماً للعالم أو كما يقول المعاصرون تحويل الايديولوجية الى تاريخ . كان التوحيد القديم علماً لله مع أنه في الحقيقة علم للانسان ما دام الله قد خاطب الانسان وجعله مقصداً له وموضوعاً وبالتالي يكون موضوع العلم الإلهي هو الانسان . وكذلك تدور الفلسفة القديمة حول الإلهيات والطبيعات أي حول الله والعالم دون أن يكون هناك بعد ثالث للانسانيات التي كانت تلحق في الغالب بالآليات في نظرية اتصال الانسان من حيث هو عقل نوراني بالعقل الفعال أو بالطبيعات من حيث اتصال النفس بالبدن وتحويل البدن الى العناصر الأربعة التي تكون العالم الطبيعي . وان ما نعانيه اليوم من غياب البعد الانساني قد يرجع أساساً الى غياب الانسان في اللاهوت القديم وفي الفلسفة القديمة . فإذا وجد الانسان كما هو الحال في التصوف كان إنساناً اشرافياً يعتمد على وجدانه دون عقله ويتنظر الكشف الرباني ولا يبحث عن العلم ، ونحن ندعو اليوم الى العقل والى العلم . اما الاصول وهو العلم الذي ظهرت فيه قدراتنا العقلية التحليلية القديمة واكتشاف منطلق الجزء فإنه ما زال اسير الفقه ولم يتعد بعد حدود التشريع ولا يدرس في كليتنا الانسانية ، ولم يتحول بعد الى مناهج فكرية عامة قد تساهم حالياً في دراستنا الانسانية خاصة فيما يتعلق بالعلوم اللغوية والتاريخية والنفسية ، مع انه العلم الذي قد يعطي لنظراتنا المعاصرة دفعة جديدة ويمهلنا أكثر جرأة في التشريع وبقولنا لمطلبات الواقع دون تخرج أو تخوف . اما العلوم الرياضية والطبيعية ومساهمة القدماء في وضع أسسها فإننا نضعها في الدرجة الثانية بالنسبة للعلوم الدينية أو العلوم العقلية ، فلا تدرس العلوم الرياضية في جامعاتنا ولا حتى كجزء من تاريخ الرياضة العام ، أما العلوم الطبيعية فإنها تذكر في باب الاجتزاز بالقديم وقصر بالاجداد . وتدرس كمادة قومية لا كمادة علمية ، وقد نكون احوج في موقفنا الحضاري الحالي الى تحليل عقليتنا الرياضية والعلمية القديمة كي نتعرف على مواطن الابتكار فيها خاصة واتنا في هذين العلمين في الفترة الحالية مجرد نقلة . ولا يقال ان عصرنا ليس عصر الابتكار لأننا نلتقي أكثر مما نفكر ، ونجمع أكثر مما نخلق .

اما بالنسبة للسياسة والاجتماع والتاريخ أو كما يقال بلغة عصرنا بالنسبة للعلوم الانسانية أو العلوم

الاجتماعية فنجد ان التفكير السياسي عند القدماء لم يتعد حدود التفكير الإلهي ان لم يكن في جوهره تفكيراً إلهياً مقنعاً . فنظريات المتكلمين تدور حول الامامة والخلافة ، ونظريات الفلاسفة تدور حول النبوة ، ونظريات الصوفية تنظم مدينة السماء التي يجتمع فيها الاقطاب والابدال أو مدينة الأرض السرية ، ويدعو معظمها للحكم التیوقراطي المثل في الفرد الإلهي ، ويرتكز النظام كله حول الفرد المطلق الذي حوى من صفات الكمال والقدرات المطلقة ما جعلته نظير الله . وفي ذلك يقول الفارابي في « السياسة المدنية » : « سواء قلت الملك أو الحاكم أو الفيلسوف أو النبي أو الرئيس أو الله فإنني أقول نفس الشيء . كان التفكير السياسي القديم تفكيراً حول خصال الخليفة كما هو الحال عند الفارابي وتبريراً لسلطاته المطلقة ما دام خير البرية . وقد يكون السبب فيها نعاته اليوم من تصور هرمي للعالم ، وتصريف الأمور من القمة الى القاعدة هو هذا الطابع الفكري القديم . وقد يند أهل السنة عن هذا الحكم لمناداتهم بالشورى خاصة المعتزلة نظراً لأصلهم الخامس « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

على أي حال ، كانت السياسة عند القدماء أقرب الى الممارسة منها الى النظر خاصة عند المتكلمين وان كنا نعاني اليوم من أنها أقرب الى النظر منها الى الممارسة ، وكان الفكر عند القدماء على مستوى الجمهور يشارك فيه وان لم يكن يعبر عن مشاكله ، وكانت المشاكل الكلامية موضع جدل ونقاش في المساجد والاسواق تتطابق من أجلها الرقاب وان كان الفكر اليوم قد انحسر عن عامة الناس وأصبح من عمل الخاصة والحرفيين . كان الفكر عند القدماء يولد بعضه بعضاً فتنشأ المذاهب ، وتتولد عنها المذاهب المعارضة أو المخففة ، فكان التنزيه رد فعل على التشبيه ، والاختيار رد فعل على الجبر ، واليوم لا نستطيع ان نقول ان اتجاهاتنا الفكرية والأدبية تتولد عن بعضها البعض ، بل تنشأ نشأة شيطانية بالمجهود الفردي أو تحت تأثير اجنبي بعد رحلة أو بعثة ثم تنتهي ولا يتولد عنها شيء . قد يكون السبب في ذلك نقصاً في الوعي الحضاري وقصوراً في إقامة المذاهب ومدها نحو الجذور والحرص على بقائها ودوامها .

لقد قام كثير من المفكرين بتصفية التراث عندما تراكمت الآراء وتزاحمت النظريات وتبلغ حدّاً من الخلط والتشويش ما يستحيل بعده التعرف على الاصول الاولى . قام الغزالي بهذه المهمة في القرن الخامس ودعا الى التصوف ، وقام ابن تيمية في أواخر القرن السابع وأوائل الثامن بذلك أيضاً ودعا الى طريق السلف والايمان بالصوص كما انزلت ، وبدأت الحركات الاصلاحية بهذه المهمة تدعو الى التجربة الصوفية ( اقبال ) أو الى الجانب العقلي في التراث القديم ( الافغاني ، محمد عبده ) . لقد قام ابن خلدون لأول مرة بدراسة للعقل التاريخي للحضارة في فترتها الاولى ، ولم يظهر بعد فيلسوف للتاريخ يحاول ان يضع العقل التاريخي للحضارة في فترتها الثانية ، ويربط الفترتين معاً ويقدم لنا موقفاً حضارياً واحداً .



## ثالثاً - الأصالة والتقليد

---

- ١ - ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد
- ٢ - التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر



## ١ - ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد(\*)

من الواضح اننا نعيش اليوم تراثنا من جديد ، لا من حيث اننا نحاول نشره أو تجديده . ، وهو ما نعانيه باسم مشكلة « التراث والتجديد » أو « القديم والجديد » بل من حيث اننا في لقاء مع حضارة معاصرة ، هي الحضارة الغربية ، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة ، هي الحضارة اليونانية . نعيش تراثنا الماضي ، بمعنى اننا نعيش إحدى مشكلاته الأولى الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين الأولى ناشئة ، وهي الحضارة الاسلامية ، والثانية غازية ، وهي الحضارة اليونانية . وقد تم هذا الالتقاء الاول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري ، وتم هذا اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن ، أي على مدى قرن ونصف من الزمان ، أي اننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين . لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الأولى ولا نرى فيها إلا مشاكل العصر ، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم .

لقد تم اللقاء الاول بين الحضارة الاسلامية الناشئة والحضارة اليونانية وحدثت ظاهرة « التشكل الكاذب » « La Pseudo morphologie » التي تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنجلر وهي - في رأينا - ظاهرة لغوية محضة ترك فيها الحضارة الناشئة لغتها الأصلية التي اصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الافق الجديد الذي وجدت نفسها فيه ، وتتبنى لغة الحضارة الغازية الأكثر قدرة على التعبير عن المضمون الأول الذي لم تستطع اللغة القديمة التعبير عنه ، فأصبح الله هو العلة الأولى ، أو واجب الوجود على ما هو معروف من صفات الله في الحضارة الإسلامية ومن الفاظ اللغة اليونانية .

ولكن في اللقاء الثاني مع الحضارة الغربية لم يحدث هذا التشكل الكاذب بعد ، فما زالت لغتنا

---

(\*) الآداب ، بيروت - العدد الخامس - أيار ( مايو ) ١٩٧٠ عدد ممتاز ، تحو ثورة ثقافية عربية .

القديمة تعبر عن مضمونها الاول دون ان تستكشف عوالم جديدة يمكن من خلالها اسقاط الفاضل القديمة والتعبير عن مضمونها في لغة اكثر قدرة على التعبير عنه . فما زلنا نستعمل الفاظ الحلال والحرام ، والدنيا والآخرة ، والجنة والنار ، والملاك والشيطان ، مع ان مفكرينا القدماء قد اسقطوها واستعملوا بدلها الفاظاً اكثر عقلانية وعمومية مثل السعادة والشقاء ، وبالتالي لم نستطع ان نستكشف العوالم المعاصرة ، مثل الشهور ، والذات ، والفعل ، والحركة باستثناء محمد اقبال . ما زلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولاتنا القديمة ، ولا ضير ان يكون الانسان وضعية منطقياً ومؤمناً بالحسين وآل البيت ، ولا ضير ان يكون عالماً طبيعياً ومؤمناً بكرامات الأولياء .

نحن نرزع تحت عبء التراث القديم وفي مواجهة التراث الغربي المعاصر ، فيما من كل تراث جزء دون ان نتحقق وحده الشخصية بين القديم والجديد . نحن لا نعيش ثقافة واحدة بل ثقافتين كما يظهر ذلك في ازدواجية التعليم ، وازدواجية الثقافة ، وازدواجية السلوك ، وازدواجية الشخصية بالرغم من مرور اكثر من قرن ونصف على التقائنا بالثقافة الغربية .

وليس الغرض من هذه الدراسة تتبع أثر الثقافة الغربية في فكرنا المعاصر في فترة زمنية معينة بل القيام بوصف مباشر لثقافتنا كما نعيشها اليوم . لذلك لم نشر الى تاريخنا الفكري في المائة عام الاخيرة بل اتبعنا المنهج الوصفي المباشر وهو تحليل ما نعيشه اليوم . الغرض من هذه الدراسة اذن هو تحليل الفكرة (Eidos) ، لا تاريخها (Télos) على ما يقول الفينومينولوجيون أو دراسة الظاهرة في المعية الزمانية Synchronisme دون تتبع عناصرها التاريخية «Diacronisme» على ما يقول اللغويون المحدثون والبنائيون .

كذلك لم نشأ ذكر أساء ، فمفكرونا المعاصرون قوم اجلاء بذلوا جهدهم بقدر استطاعتهم ولن يكون موقف الشبان منهم موقف اللوم أو النعي بل موقف المطور لأفكارهم طبقاً لتغيرات الظروف . اذا كانوا ينتسبون الى البرجوازية الوطنية اكثر منهم انتساباً للطبقة العاملة ، فالشبان اكثر انتساباً الى الطبقة العاملة منهم الى البرجوازية الوطنية ، واذا كانوا قد عاشوا في فترة ازدهرت فيها الحياة الأدبية والفكرية وكان الاطلاع فيها على الاصول الغربية اكثر سهولة فإن الشبان اليوم يعيشون في عصر أقل ازدهاراً وأقل اطلاعاً على الاصول ، وان كانوا قد عاشوا في فترة كانت فيها مصر مستقلة اسياً ومحتلة واقعاً ، فإن الشبان اليوم يعيشون في فترة الأرض فيها محتلة اسياً وواقعاً ، وهذا ما يجعل الشبان اكثر وعياً واشد حساً .

الغرض اذن من هذه الدراسة دراسة الفكر وتحليل موقفنا من الافكار وهي في الوقت نفسه دراسة للسلوك وتحليل لواقعنا المعاصر ، فالفكر يبدو في المواقف ، والمواقف نفسها تقوم على اساس فكري .

### أولاً - ثلاثة مواقف بالنسبة للتراث الغربي :

إذا حللنا ثقافتنا المعاصرة وجدنا أننا نأخذ من التراث الغربي مواقف ثلاثة : موقف الانبهار التام من كل

ما يأتي من الغرب ، أو موقف المعارضة التامة ، أو موقف المحايدة الذي يقوم على الترويج للثقافة الغربية بدعوى التعريف بها دون أخذ أي موقف منها .

فالمبتهرون بالغرب يرون في كل فلسفاته خلقاً جديداً وفي كل تيار فني لديه ابتداءً أصيلاً ، ويرون فيه مصدر كل إلهام جديد ومنبع كل وحي عصري ، ويتصورون بفارغ الصبر ورود أحدث المذاهب الفكرية وآخر الاتجاهات الفنية كما ينتظر البعض آخر صيحات الموضة وآخر المنتجات المستوردة ، ويكون السابق للعرض هو المفكر الحق ، والمثقف العصري ، المطلع على آخر صيحات الفكر ، وعلى أحدث ما أصطلته دور النشر ، مع أن الثقافة الغربية وليدة بيتها الخاصة ، ونتائج ظروفها . يصور كل مذهب وأقعه أو يكون رد فعل عليه وليس نتاجاً شاملاً يعم كل زمان ومكان ، فالانحياز العقلي في العصر الحديث رد فعل على المعطيات السابقة التي كان يدعو العصر الوسيط إلى التسليم بها دون بحث أو نقاش ، والانحياز التجريبي كان رد فعل على التطرف الذي انتهى إليه الانحياز العقلي ، والاتجاهات الشعورية المعاصرة كانت بأساً من هذا التمازج التقليدي بين العقليين والتجريبيين والغلبة عن طريق كشف عالم ثالث وهو عالم الشعور أو عالم الحياة<sup>(١)</sup> وقد هاجم الأفغاني من قبل هؤلاء المقلدين كما ظهروا في العالم الاسلامي خاصة في تركيا .

وقد يكون الرفض السطحي للتراث الغربي أقرب إلى القبول المقنع عند البعض الذين رفضوا الثقافة الغربية لأنها صادرة عن الغرب الاستعماري ، يرفضونها لرفضهم إياه ويعادونها لمعاداتهم الاستعماري ، والحقيقة أن ثقافة الغرب وانماطه الفكرية والعملية تتسرب اليهم كما نرى في سلوك البورجوازية الوطنية التي تعادي الغرب من حيث هو قوة استعمارية وتقلده في سلوكه ومثله واسلوب معيشته . لقد كان باشاوات مصر وطنيين مهاجرون الغرب ولكنهم كانوا يبنون قصورهم بأسلوب عصر النهضة الايطالي ويؤثثونها بأسلوب لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر ، فالرفض الحماسي للاستعمار العسكري قائم على قبول ضمعي لانماط الغرب ومثله : معارضة سطحية وقبول مقنع .

أما موقف المعارضة التامة فإنه ناشىء من استحسان التراث ومن الاعتقاد بأن القديم قد حوى كل الجديد الممكن وأنه بالبحث في الماضي يمكن العثور على أسس للحاضر ولما تنتطلع إليه في المستقبل . إن كل التيارات الفكرية المعاصرة أن هي إلا نبذات من هذا الخضم الهائل الذي ورثناه في تراثنا القديم . كل فكر غربي يأخذ جانباً من هذا التراث القديم ويعقله ويعرضه كمذهب خاص به ثم نقوم نحن بعد ذلك باستيراده وهو في الحقيقة موجود لدينا من قبل أي اننا نطبق على الفكر ما نطبقه على المواد الأولية التي تزخر بها تربتنا والتي يأخذها الغرب ثم يعيدها بنا صناعة . فالانحياز العقلي موجود في التراث القديم ، والانحياز التجريبي موجود في التراث القديم ، بل إن آخر مكتشفات العلم الطبيعي موجودة في القرآن الكريم ، أي اننا نقضي على جدلية الحاضر ونلجأ إلى أصالة الماضي ونرى فيه خلاصاً لكل ما يعرض لنا ، ويسير اقبال إلى حد ما في مثل هذا الانحياز .

وتقوم المعارضة في بعض الأحيان على اعتبار الثقافة الغربية صادرة من الكفار والمشركون الذين لا يؤمنون

(١) أنظر « الظاهرية وأزمة العلوم الأوروبية » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر »

بالله أو الذين يؤمنون بالتثليث ، وبالتالي فلا يصح اخذهم أولياء من دون الله أو عل اعتبارهم إباحين يتحدثون عن الجنس ويمارسونه علناً والحقيقة أن هذا الحكم يقوم على حرمان ذهني وعلى كبت ديني أو عل حسدنا لهم على حياتهم وتمتعهم بالدنيا وتنمى ان نكون مثلهم ولكننا غير قادرين<sup>(\*)</sup> .

ثم هناك موقف المحايدين وهو أقرب الى الارتزاق منه الى الحياد ، مهمتهم عرض الفكر كمهنة أكثر من التعامل معه ، وهو هذا الموقف الذي بدأ منذ عصر الترجمة الذي بدأ منذ أكثر من قرناً ونصف وما زال مستمراً حتى الآن ، وهو موقف العارض المروج . ما زلنا نتعرف على المذاهب الفلسفية والاتجاهات الفنية دون أن نأخذ منها موقفاً إلا قليلاً . فمعظم المقالات في مجلاتنا الثقافية تهدف الى التعريف بالفكر الغربي أكثر مما تهدف الى تمحيصه أو الى نقده ، وتسمم بالقبول أكثر مما تتسمم بالرفض ، وكان الرفض السياسي للحضارة الغربية ينقلب الى قبول حضاري لها . لا يعدو مجرد نشاطنا الفكري مجرد التأليف في كبرى الشخصيات أو أمهات المذاهب دون أن نذهب الى الأشياء مباشرة ودون أن نحلل الوقائع نفسها التي خرجت منها هذه المذاهب التي نعرضها أو أن نحلل وقائع أخرى والخروج بملولاتها في نسق فكري عام . وسيوضح ذلك في رسائلنا الجامعية التي لا تتعدى في معظمها دراسة مفكر أو أديب وتحليل أعماله وعرض نظرياته بعد الحديث عن بيئته ومؤثراته . المتحف لدينا هو العالم بالفكر الغربي ، والتي يستطيع ان يسرد كثيراً من أسماء المفكرين والعلماء والأدباء والفنانين ، وهو الذي يستعمل المصطلحات الغربية الأصلية أو يعربها فتتشأ لغة جديدة « فرانكو آراب » . كما نجد كثيراً في أبحاث الطلبة بعض المصطلحات الأفريقية فإذا ذكر الإسلام مثلاً كتب بجوارحه Islam كما أن البعض يكتب أبحاثه من اليسار الى اليمين ؛ وكثيراً ما نجد شاباً لم يتجاوز الخامسة والعشرين يحرر مقالاً في الأدب ويذكر فيه أسماء مئات من الأدباء من إيسخيلوس حتى سارتر وكأنه يقرأ في كل اسبوع الأعمال الكاملة لكل أديب ذكره . لقد تحول كثير من مفكرينا الى مجرد مترجمين بالمذاهب ومصورين لها ، وأصبحت الثقافة مجرد كم .

فالمختلف هو أول المطلعين على أحدث المذاهب الفكرية والتيارات الفنية وأول العارضين لها على صفحات المجلات الثقافية أو بالتأليف والنشر . وأصبح الفكر مرادفاً للقراءة ثم الكتابة . يقرأ الكتاب بالعين ويخرج عدة كتب باليد ، ومن ثم لا يملئ الذهن أو يفكر بل ينقل ويعرض ، ولرب قراءة عشرات الكتب لا ينتج عنها فكرة واحدة . لقد كتب برجسون « المادة والذاكرة » في مائتين وخمسين صفحة بعد أن قرأ أكثر من ألف مقال ومقال . فبالترجيع تكون الكتابة أسرع من القراءة حتى كثرت النشر وقل التفكير ، حتى انه ليتمكن ان نعد كثرة النشر ظاهرة مرضية أكثر منها صحية ، فنحن نعرف بعضها البعض بالافكار التي نكرسها فوق الواقع ، والواقع نفسه يحتاج الى من يفرغ فيه بالتحليل . لقد أصبح الفكر هو التردد أي التعامل مع المذاهب لا مع الواقع نفسه . لقد كان من السهل على المروجين للفكر الغربي أن يؤثروا بمئات من الكتب ، كل منها يقوم على مصدر أوروبي ، فإذا تحدث

(\*) في زيارة سارتر لمصر في أواخر عام ١٩٦٦ نلتقت جمعية الشبان المسلمين ندوة لمهاجرة سارتر باسم الله والدين والاخلاق ، وكانت معظم أسئلة المستمعين حول صلة سارتر برفيقة حياته وعن علاقته معها . سأل جاري : كيف يحق لهذا الكافر الفاسق ان يعيش في علاقة حرة مع امرأة دون عدة شرعي ؟ ثم هس في أفن سرّاً : لبيتي كنت مثله ! فالسأل يقول على غلق الحس الديني عند الجمهور وعل التستر الاجتماعي بالاخلاق ، والمهمس يدل على الحرمان الجنسي للدين .

المروج عن الحرية كان ترويحاً للمذاهب الاوربية وليس تأصيلاً للمعتزلة ، وإذا تحدثت عن التعقيل كان ترويحاً للفلسفة العقلية الاوربية وليس تأصيلاً لثرائنا العقلي في علم الكلام أو في الفلسفة أو في أصول الفقه ، واستعمال العقل في دراسة الادب الجاهلي تطبيق لنهج الشك الديكارتي وليس تطبيقاً لنهج البحث عند الأصوليين أو عند علماء الحديث ، وكثيراً ما يتحدث ترويح المذاهب دون تعميق لهذه المذاهب نفسها إلا مؤخراً عند ما يود الباحثون العودة الى التراث القديم حينما تقدم بهم السن ويحنون الى القديم ويرجون لقاء الله ، فالمرجون للوضعية المنطقية والتحليل العلمي للمفاهيم قد لا يكون لديهم وعي كاف لمثل هذا الموقف في تحليل الأصوليين للمفاهيم ، لأن التراث القديم في رأيهم لم يتعد مسائل التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم يذهب نحو التحليلات العقلية الخاصة ، أو أنه لا يتجاوز بعض التحليلات الأدبية والتطبيقات الفقهية . وهناك المرجون للمثالية الخلقية التقليدية بين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون ، بين الذين يجعلون الاخلاق علماً وصقياً لسلوك الناس وعاداتهم وبين الذين يجعلونها علماً معيارياً يقنن سلوك الناس ، هذه الثنائية التي ورثت الاتجاهات الدينية القديمة التي كانت تقوم أيضاً على الثنائية اللاهوتية بين الحلال والحرام ، الخير والشر ، والفضيلة والرذيلة . الخ . وهناك المرجون للاتجاهات الاشراقية في الفلسفة الحديثة ، ما زالوا يؤمنون بأصلاح الفرد قبل اصلاح الجماعة ، وبأولوية الباطن على الظاهر ، وبأن الانسان روح لا بدن وبأن المثالية الاوربية هي الحقيقة نفسها . ولا ينطبق ما نقله على العلوم الطبيعية لأن العلم لا يخصص حضارة دون أخرى ولا تقتصر الاكتشافات العلمية على قطر دون قطر . وإذا كانت أبحاثنا أقل بكثير من أبحاث الغرب فذلك لضعف إمكانيات البحث من ناحية ولانشغال الباحثين في مطالب الحياة اليومية من ناحية أخرى .

وفي تاريخنا الحديث لم نبعث من الحضارة الغربية إلا ما اتفق مع تكويننا النفسي والذهني وما اتفق مع أوضاعنا القائمة ونزعنا للحرر النسبي داخل المحافظة المطلقة . فقد أحس لطفي السيد أرسطو على طريقة عصر النهضة الاوربي عندما رأى فيه بعثاً للعقلانية ودعوة للفكر الحر دون ان يرى فيه نموذجاً للفكر العلمي ، واتخذ طه حسين الشك الديكارتي وطالب بالفحص والتدقيق ووضع أسساً نقدية للتراث القديم وذلك لأن مهمة ديكرات كانت مهمة اصلاحية محضة في احياء التراث القديم على نحو أفضل ولا ثبات وجود الله بطريقة أكثر اقتناعاً دون ان يعث سبينوزا لأنه أشد جرأة على التراث وأشد حساسية في رفض ما فيه من أساطير وأوهام ودون ان يعث فولتير وجرأته على رفض التشبيه والتجسيم والقضاء والقدر والمعجزات وكل التصورات التقليدية للدين ودون ان يعث فيورباخ أو من يتميزون بروح العنف والرفض المطلق .

## ثانياً - بعض مظاهر التقليد في فكرنا المعاصر :

ويحدث في بعض الاحيان أننا نتجرأ ونأخذ موقفاً من الثقافة الغربية ، ولكننا نكون في ذلك مقلدين وتابعين ، مما أضرب بقضايانا الفكرية والسياسية فهناك بعض الاتجاهات التي يعارضها الغرب لاسباب خاصة به ونحن ، تقليداً مثاله ، نعارضها أيضاً مع أننا حوج الناس اليها ، وعلينا الدفاع عنها والدعوة لها ، والعمل على نشرها وتطويرها . وهناك اتجاهات أخرى يدافع عنها الغرب ويروج لها ، ونحن ، تبعية مثاله ، ندافع عنها أيضاً ، ونروج لها مع ان الأجدى بنا ان نهاجها وأن نعمل على توضيحها وعلى بيان خطورتها .

١- فمن المسائل التي يعارضها الغرب الآن ونحن نعارضها مثله مع انه الأجدى بنا الدعوة لها ما نجده في الغرب حالياً من هجوم عنيف على روح التخصص الذي اضاع النظرة الشاملة للكون ومن تأييد لهذه النظرة الشاملة كما هو الحال عند برجسون في نقده لتخصص العلوم وعند ليفي شتراوس في دعوته لاستقلال البناء العقلي عن عناصره المادية ، وعند هوسرل في تأكيده لاستقلال الكل عن الاجزاء المكونة له . لقد نشأت روح التخصص أولاً كمطلب للحياة العملية خاصة في القرن التاسع عشر عندما اقتضت الثورة الصناعية التخصص الدقيق ، وقد أدت روح التخصص للغاية منها وقضت على روح الشمول والعومية التي تميز بها القرنان السابع عشر والثامن عشر عندما كان الفيلسوف يعرف كل شيء في علوم الطبيعة وعلوم الرياضة وعلوم الانسان ، وهي الروح التي كانت سائدة في العصر الوسيط بعد ان اخذ الطابع العقلي الانساني . ولكن روح التخصص الآن قد انتهت الى غير ما هدفت اليه ، فقد اضر التخصص بالنظرة العلمية نفسها التي تحتاج الى نظرة شاملة، فكثيراً ما كان حل إحدى المشاكل العلمية موجوداً في مفهوم من ميدان آخر . ولقد نشأت محاولات عديدة للربط بين العلوم الجزئية حتى يمكن الرجوع الى النظرة الشمولية من جديد ، فهناك المنطق النفسي ، والمنطق الرياضي ، والكيمياء العضوية ، والميكانيكا التوجيهية وعلم النفس الاجتماعي ... الخ .

ولكن في مثل بيتتنا تصبح الدعوة الى الشمول والقضاء على روح التخصص دعوة ضارة بعقليتنا التي ما زالت تنحون نحو العلمية ، فنحن ما زلنا على مشارف عصر النهضة ونحاول القضاء على النظرة الشاملة في عصرنا الوسيط ونقدم لنظرة شاملة عقلية انسانية اخرى نرجو أن تتحول بعد ذلك الى عقلية متخصصة بل الى عقلية التخصص الدقيق ، وسيأتي ذلك حتماً مواكباً لحركة التصنيع ، تؤدي اليها وتؤدي هي اليه . وفي حياتنا العملية نمارس روح الشمول حتى لو استطعنا الحصول على عقلية متخصصة ولا تنفع شعاراتنا عن وضع الرجل المناسب في المكان المناسب . نرسل البعثات من اجل التخصص الدقيق ثم يرجع المبعوثون للعمل في أي ميدان ، ونادراً ما يدرس استاذ الجامعة تخصصه . ان النظرة الشاملة جزء من التنقيف السياسي ومن اجل تكوين المواطن ، ولكنها مهمة اجهزة الاعلام والنشاط الثقافي العام خاصة بعد ان اصبحت كبار الاعمال الفكرية والادبية في متناول الجميع ، لا فرق في ذلك بين مثقف اوروبي وغير اوروبي .

٢- كذلك نجد في العصر الحاضر في الغرب دعوة للهجوم على الآلية وعلى سيادة الآلة للانسان كما عبر عن ذلك شارلي شابلن في فيلم « العصر الحديث » . لقد كان هدف الآلة أولاً خدمة الانسان فأصبح الانسان اليوم خادماً للآلة . كان الغرض من الآلة تخفيف العبء عن الانسان وتوفير جهده والعمل على راحته فأصبحت الآلة عبئاً على الانسان وزاد جهده واشتد تعبهُ حتى لقد امتد التعب الى بنائه النفسي فأصيب بالملل والسأم نتيجة للحركة المتكررة المستمرة لديه أو لقدمه ولتأزرهما مع الآلة ، حتى أنه من الصعب التفرقة بين الآلة الحديدية والآلة الانسانية . لقد فقد الانسان حياته ووقته ومتعته وأصبحت قيمته تعادل قيمة ما ينتج ، وأصبحت حياة الانسان اليومية تساوي عدداً من الصناديق أو المعلبات أو غيرها من الوحدات الانتاجية ، ويغذو برجسون في آخر « منبع الاخلاق والدين » من اننا لانسانية لتشن نصف منهكة تحت ثقل التقدم الذي حققته وهي لا تعلم ، بما فيه الكفاية ، أن مستقبلها مرهون بها ، وأن الأمر متروك لها أولاً اذا أرادت أن تستمر في الحياة . ولها أن تتسائل بعد ذلك : هل تريد ان تعيش فقط أو أن تقدم ، زيادة على ذلك ، الجهد اللازم حتى تتحقق ، في عالمنا العنيد



هذا ، وظيفة الكون الاساسية ، وهي انه آلة لصنع الآلة . ولقد اعتبر روسون من قبل أن تقدم الفنون والعلوم والصناعات كان وبالأعلى على الإنسانية وبذلك يعتبر رائداً لهذا التيار الفكري الذي نجده على أشده في كل التيارات الروحية عند برجسون والوجودية عند جابريل مارسيل والشخصية عند مونييه وشيلر .

ونحن في بيتنا البدوية نردد مثل ذلك ونحلم من طغيان الآلة على الإنسان في العصر الحديث ، ونحن ما زلنا الى حد كبير نزرع الأرض ونسج الثوب بالنول . اننا نعاني من طغيان الآلة على الإنسان بل من غياب الآلة ومن استمرار العقلية البدوية ومن تأخر عقلية التصنيع في الظهور ، فلهجوم على الآلة لدينا ليس له أي مبرر بل ان واقعنا يتطلب تأليه الآلة . ان الانسان لدينا لا يعاني من الضيق وسط الآلة بل يعاني من الضيق لغيب الآلة ، فيجتمع مئات من العمال البدويين أو البنائين أسابيع طويلة للقيام بما تقوم به الآلة في أيام معدودة ، لا يعاني الانسان لدينا من ضيق حياته وسط الآلة طيلة النهار بل من ضيق حياته على المقاهي وعلى قتل الوقت نظراً للفراغ الدائم الذي لديه ، أي ان عيوب المجتمع الصناعي قد تكون احدى احتياجات المجتمع البدوي .

٣- ونجد أيضاً في الفكر الغربي المعاصر تياراً معادياً للعقل وللتحليل العقلي للظواهر ، ويؤثر الحياة ( برجسون ) أو الوجود ( الوجوديون ) ، أو الشخص ( مونييه ) أو الفعل ( بلوندل ) وهو تيار اصيل يعبر عن روح العصر الذي اتفحت فيه اوجه النقص في الاتجاه العقلي التقليدي الذي بداه ديكرت وماد الفكر الاوربي حوالي ثلاثة قرون حتى انتهى الى التجريد والصورية ونسيان الجانب الحي في التجربة الإنسانية ، وفي هذا النسيان تلتخص ازمة العلوم الإنسانية على حد قول هوسرل بل وعنمة الشعور الاوربي نفسه . لقد افترض العقل وجود الماهيات المسبقة التي ثار الوجوديون عليها ، وتصور العالم في نسق هندسي حتى قال لوتز « ان فهم العالم لا يعني احصاءه » . لقد أدت العقلانية دورها حتى قبل ديكرت في النقد العقلي لفلسفة القدماء على مشارف عصر النهضة في القرن الخامس عشر وفي أثبات حرية فهم العقيدة في حركة الاصلاح الديني ، وفي نشأة الاتجاه الانساني . ثم جاء ديكرت فأعلن صراحة انه لا يمكن أن يقبل شيئاً على انه حق ما لم يكن كذلك وذلك بعد اعمال المنهج العقلي وتطبيق قواعده . لقد استطاعت العقلانية الاولى تحرير الوجدان الانساني واعطاءه اساس نظري للعلم بعد رفضه كل تصورات سابقة للكون . ولقد ظهرت هذه العقلانية على أشد ما تكون في حركة التصنيع وفي التنظيم العقلي للعمل ، بل ان الرأسمالية الغربية لتعد احدى مظاهرها على ما لاحظ فيبر وباسبرز . واستطاعت العقلانية ايضاً القضاء على كل صور التشبيه والتجسيم ، واقتربت من التنزيه العقلي الخالص كما هو الحال عند سبينوزا وليبنز .

ونحن اليوم ننحو نحو العقلانية ، ونحاول الخروج من عالم الاسطورة الى عالم العقل ، ومن نطاق الاشتباه والالتباس والغموض الى نطاق الوضوح والتميز . ان ما نعانى من سيادة الجانب الانفعالي في حياتنا المعاصرة يجد تخفيفاً له في زيادة الجانب العقلي في وجداننا حتى يمكننا اقامة التوازن في حياتنا الثقافية . لقد حاول نيتشه هدم العقل ، وجعل آخرون التناقض واللامعقول هدفهم كما وضع ذلك في مسرح العبث أو مسرح اللامعقول تعبيراً عن هذه الرغبة فيما يند عن العقل وعما يضاده ويناقضه ولكن واقعنا في أشد الحاجة الى التخلي عن العبث والعفوية ونقص التخطيط والارتمالية والى تمثل العقل واستعمال مناهجه لتحليل الظواهر وتحليلها

موضوعياً . لقد خرج نقد العقل من مجتمع تشيع بالعقلانية ووصل فيها حداً جعلته يغطي على الحياة بتقنياتها وتنظيمها ، ولكننا في مجتمع يجعل الأمور تسير بعيداً عن العقل ويكون السلوك فيه تعبيراً عن الهوى أو المصلحة وليس قائماً على أساس عقلي واحد ، ونحن نعاني من نقص القانون لا من طغيانه ، ومن غياب العقلانية لا من سيطرتها على حياتنا الخاصة والعامة . إذن لا نجد في واقعنا مبرراً لهدم العقل كما هو الحال في الفكر الغربي المعاصر بل لاقامة العقل ولتوجيه حياتنا على اساس من العقل .

٤- نجد ايضاً في الفكر الغربي المعاصر تياراً معادياً للمعلم والموضوعية وللتجريب باسم الذات التي تند عن ان تكون موضوعاً ، فالوجود ليس هو الموضوعية على ما يقول جابريل مارسيل ، ويعود في هذا التيار التعارض التقليدي بين علوم الطبيعة وعلوم الروح على ما يقول الفلاسفة الالمان ، فهناك موضوعان مستقلان احدهما عن الآخر ، المادة والروح ، ولكل منهما منهجه الخاص المتميز كما ان لكل منهما كيانه الخاص المختلف تماماً عن الآخر . لقد نشأ هذا التيار لقصور في النظرة العلمية نفسها ، لا في نقص في كيان العلم ، عندما حاول علماء الانسان تبني مناهج العلوم الطبيعية وتطبيقها على الظاهرة الانسانية كما نجد ايضاً في الفكر الغربي المعاصر تيارات جديدة لتطوير مناهج العلوم الانسانية ونقلها من التجريب الفج والموضوعية الفاقعة ، وهي سمات القرن التاسع عشر ، الى مرحلة البحث الصوري والتحليل الرياضي للظواهر الانسانية .

والحقيقة ان العلم قد أدى الخدمات للغرب ، وما زلنا نحن نخطو نحوه ، ولا نحتاج في بيتتنا الى القضاء على آثاره في تحويل الظاهرة الانسانية الى موضوع لاننا في حاجة الى القضاء على بقايا الذاتية ووجهات النظر التي تقضي على الموضوع ، فالدعوة الى الفكر العلمي في بيتتنا الحاضرة اكثر جدوى من الهجوم على العقل العلمي كما يفعل برجسون في الفكر الغربي المعاصر ، فالفكر الاسطوري الغيبي يمد توازنه في الفكر العلمي لا في نقد العلم وقد نكون اخرج الى مزيد من التجريب في دراسة الظواهر الانسانية وكأنها ظواهر طبيعية ، فهذا من شأنه تخفيف حدة اعتبار الظواهر الانسانية ظواهر الهية أو روحية لها قوانينها العليا التي تسيرها . ولا يقال انه لا داعي هناك للمروء بكل المراحل التي مر بها تطور العلوم الانسانية في الغرب وانه من الأفضل الذهاب الى آخر مراحل تطورها مباشرة اعني البنائية لاننا في حاجة الى تربية علمية والى تكوين العقلية العلمية والى تأصيل جذورها ، والتجربة مهما قيل في حدودها وانقدها كما يفعل برجسون وميرلوبونتي ، وغيرهما مثلاً - لا زالت هي المدخل الاول للمعرفة العلمية .

٥- وفي بعض الميادين التي نحن في اشد الحاجة الى الاستفادة منها نقف موقف المعارضة والرفض كما تفعل بعض الدوائر في الفكر الغربي ، ونعتبر ذلك خروجاً على التقاليد وقلباً للأوضاع وتركاً للتراث ، وإنكاراً للفضائل الثابتة على عمر السنين ، تبعية منا لاشد الدوائر رجعية في الفكر الغربي اعني الدوائر الدينية الرسمية . فبعد تقدم العلوم الانسانية في الآونة الاخيرة اصبح كثير من المشاكل الانسانية التي اصطلمت من قبل على انها من خلق الروح أو من صنع الله موضوعاً للدراسة والتحليل ، وامكن تحويل الدين الى علم انساني كسائر العلوم الانسانية الاخرى من علم نفس ولغة واجتماع واقتصاد وتاريخ وقانون ، واصبحت العقائد موضوعاً لعلم تاريخ الاديان المقارن ، وامكن التعرف على نشأة التثليث عند الجماعة المسيحية الاولى بالرجوع الى الديانات

الاقليمية التي كانت موجودة في المناطق المجاورة ، في فارس والعراق وأرمينيا وآسيا الصغرى ، وأمكن تتبع نشأة النص الديني وتكونه في خط مواز لنشأة العقيدة ، فكلما تكونت العقيدة عبر الشعور الجمعي عنها وحفظها في نص مكتوب ، وهكذا نشأ علم تاريخ الكتاب المقدس يفسر نشأته وتدينه وتقنيته ، كما قام علم النفس الديني لتفسير العواطف والانفعالات التي يعبر عنها باسم التقوى والايمان والخوف والرجاء إلى آخر ما يقوله الصوفية ، وقد قام علم الاجتماع الديني ليدرس صلة التصور الديني للعالم وكيفية ممارسة الطقوس بالمستوى الحضاري للمجتمع ، وكذلك ليدرس الدور الايجابي أو السلبي الذي يقوم به الدين في المجتمع ، كما نشأ علم الاقتصاد الديني ليربط بين النظام الاقتصادي لمجتمع ما وبين تصوره للعالم ، مثلاً بين الرأسمالية وبين التصور التدرجي للعالم كما هو معروف في اللاهوت التقليدي<sup>(٢)</sup> .

ونحن ما زلنا نخاف ان نغس الدين ، وما زلنا نعتبره موضوعاً مثاليّاً ، معطى من عند الله ، يحوطه التقديس ، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم انساني . لا يعني ذلك انكار الوحي أو الرسائل السماوية بل يعني تتبع مسارها التاريخي ومحاولة التعرف على العوامل الموضوعية التي تحكمت بسيرها . واننا لنجد في ثقافتنا المعاصرة صراحاً مستمراً من أن الدين نظام للحياة ولم نحاول ان نعرف حتى الآن عليه كنظام اقتصادي أو كنظام اجتماعي أو كنظام دولي . فاذا تحدث أحد عن التصور الفني في القرآن اتهم بالخروج على الدين ، واذا حاول أحد تحويل الوحي الى علم انساني مضبوط اتهم أيضاً بالكفر والاتحاد .

وفي الوقت نفسه نردد دعوات اخرى نشأت في بيئة أوربية صرفة مثل فصل الدين عن الدولة بسبب الكوارث التي حلت بالمجتمع المسيحي نتيجة للخلط بينهما من استغلال رجال الدولة لرجال الدين في حالة ضعف رجال الدين أو استغلال رجال الدين لرجال الدولة في حالة ضعف رجال الدولة . والامثلة على ذلك كثيرة في تاريخ الكنيسة وفي تاريخ أوروبا السياسي ، وتردد مثل هذه الدعوات كما فعل علي عبد الرزاق في « الاسلام وأصول الحكم » مع أن النظرية الشرعية هي الحكم بالشرعية الاسلامية اذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة ، فالدين نظام للدولة ، وتكون الدعوة جديدة بالفعل لو امكن لعلي عبد الرزاق تحويل الدين الى نظام اقتصادي سياسي أي الى ايدولوجية يمكن ان تكون نظاماً للدولة ، بذلك يكون قد قدم شيئاً جديداً أصيلاً لأن يكون مجرد مقلد في تاريخنا الحديث . فالاسلام ليس ديناً بالمعنى التقليدي بل هو ايدولوجية بالمعنى الحديث .

ومثل هذه الدعوات التي ترد بلا حساب القول بأن « الدين أفيون الشعب » وهي دعوة خاصة نشأت في ظروف معينة كان الدين يستخدم فيها لتخدير الناس ، وكانت عقائده التقليدية مثل الايمان بالقضاء والقدر والتواكليه والايمان باليوم الآخر واستغلاله لتثبيت جذور الاقطاع وتعويض الفقراء عن ذلك بالرخاء الموعود . ولكن الدين ايضاً « صرخة المضطهدين » وقد لوحظ في العصر الحاضر تحول الدين الى ثورة اجتماعية ، وانضمام رجال الدين الى الثوار وخروجهم من الأديرة الى قمم الجبال كما فعل كاميليو توري ، بل يتحول الدين

---

(٢) أنظر « الدين والرأسمالية ، حوار مع ماكس فيبر » في كتابنا « في الفكر الغربي » .

نفسه الى ثورة اجتماعية كما حدث في الجزائر ، اولى ثورة عامة كما يحدث الآن في فيتنام . لقد كان الدين في نشأته « صرخة المضطهدين » وهذا يفسر لنا انضمام المضطهدين الى الدين منذ نشأته ، ولكن اذا توقفت الثورة الاولى اصبح الدين عزاء ولما كان الاضطهاد لا يتقطع فالثورة مستمرة ، فالثورة هي دين العصر خاصة في عالمنا الثالث ، ثورة ضد الاحتلال وثورة ضد التخلف ، وثورة ضد الاستعمار ، وثورة ضد الاقطاع .

٦- ويواجه الغرب كثيراً من مذاهبه الفلسفية بدعوى الالحاد ، وتقوم الدوائر الرجعية خاصة بذلك ، فقد هاجمت هذه الدوائر ما سمته الالحاد سارتر وميرلوبونتي وهيدجر لانهم يرفضون التعالي ويعملون الانسان في العالم دون ان يكون مع الله ، أي يضعون الانسان على الأرض دون السماء . وقد تبعنا نحن وقلدنا هذه الدوائر في مقاييسها عن الايمان والالحاد وهي مقاييس نظرية محضة وضعت لتبرير العقائد الكنسية ، فكل من انكر المفارقة أو التعالي فهو ملحد ، وكل من رفض وضع الانسان مع الله ، وفضل وضعه في التاريخ فهو ملحد ، وكل من رفض التصور الرأسي للعالم يضع فيه الكون بين الاعلى والاسفل يضع الله في قمة الكون ثم تبنى تصوراً أفقياً يضع فيه الانسان بين الورا والامام ويكون الله هو التقدم فهو ملحد<sup>(٣)</sup> . مع ان الايمان والالحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملي لا نظري ففي تراثنا القديم لا يسم الايمان بقدر ما يسم العمل ، وفي حياتنا المعاصرة من يلتزم بقضايا العصر ومن يساهم في ثورات الشعوب ، ومن يعمل على تحرير الأرض وعلى إطعام الجوعى فهو المؤمن حقاً ، وهو ايمان المثقفين الثوريين منا ، الايمان بالتقدم وبمصلحة الشعوب . لذلك ان الالحاد الاوربي هو الايمان الحق ، كما أدى الالحاد في اوربا الى خير اكثر مما آداه الايمان ، فعن طريق الالحاد تم رفض الجوانب الاسطورية والغيبية في الفكر الاوربي ، كما تم الالتصاق بالأرض وحيية الناس ، وقوى الايمان بالانسان وقدرته وبفعله ، فأصبحت الحياة أفضل من الموت ، والدنيا أفضل من الآخرة ، وتمت رعاية الانسان أولاً قبل اقامة المراسيم لله . وفي حياتنا المعاصرة نرى من نتهمهم بالكفر والالحاد يساعدوننا على تحرير الأرض وعلى التصنيع وعلى الاطمئنان على لقمة العيش .

٧- وكثيراً ما نردد بعض ما تقوله الدوائر الغربية المتطهرة وما تلقية على الحياة الاوربية من تهم الاباحية واللااخلاقية والانحلال ، الى آخر هذه التهم التي تدل على عقلية المتهم ويثبت أكثر مما تحتوي على اتهام فعلي . لقد استطاع الاوربي بعد عصر النهضة وبعد اصلاح الديني وبعد التحرر العقلي ونشأة الاتجاه الانساني ، استطاع رفض كل قناع مسبق وعشق الحياة التي طالما ابعد عنها مآثر باسم الدين ، ومرة باسم الفضيلة ، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون ان يكون في حاجة الى استنباط ذلك ومن أية نظرية مسبقة ، قدس العمل والمرح في الوقت نفسه ، يعمل بجود وعزم يجود ، وفي ساعة العمل لا يفكر في المرح ، وفي ساعة المرح لا يفكر في العمل ، عرف كل شيء : التجربة ، الحياة ، الجنس ، الفضيلة ، الرذيلة ، المحافظة ، التحرر ، وأصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي ، يعلم عن بيئة ولا يؤمن إلا بالتجربة الشخصية .

والحقيقة ان هذا الاتهام ، اتهام الغرب بالاباحية ، هو اسقاط من عقلية تشعر بالنقص والضعف امام هذا النموذج الفريد ، تود أن تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العلن وفي صورة ضامرة لا على أوسع نطاق ،

(٣) انظر : « ارنستو والمسيحية المعاصرة » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر » .

وتفعله وهي متلصصة متخفية لا حتى أو كشعور طبيعي ، تسرق الحياة التي سلبت منها وهي حقها ونصيبها . لقد اعتبرنا حياة الأوربيين اباحة والحقيقة أننا نحسدكم على حياتهم ونتمنى أن نحيا مثلهم ، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشتمهم من فضائلنا ونستربها على الرذائل ، وأصبحت الاباحة لدينا إلى الداخل لا إلى الخارج ، وبذلك كنا أقرب إلى الفساد الباطن منا إلى الفضيلة الظاهرة . أصبحت لدينا شخصيتان : الأولى هي الباطن تشدنا إليها ولا تقوى على التصريح بها ، والثانية هي الظاهر نتمسح بها ونعلن عنها وهي مجرد ستار لا أثر لها ولا قوام<sup>(٤)</sup> . فإذا تمتع الفرد بالحياة لحظة أصيب بتأنيب الضمير ، فبعد الضحك يبكي ، وإذا مرح توقع حدوث نكبة وقال « اللهم اجعله خيراً » . ولقد خرج فتننا كرد فعل على الكبت والحمران ، ورأى في الحديث عن الجنس الفاقع والحب الساذج الأبله والعري المقصود اشباعاً للجماهير لما هي محرومة منه . ويكفي لرواج الأفلام ذكر اسم الانثى أو الذكر مع صورة لكل منهما في وضع مثير ، تلصق الرقابة بعد ذلك عليها ورقة صفراء لتكون أشد غواية وأكثر جذباً ، وكثيراً ما يرجع نجاح الفيلم إلى درجة شفافية رداء الانثى أو إلى عدد قبلات الذكر .

ولا يكفي أن يدعى إلى تحرير المرأة أو للمرأة الجديدة كما فعل قاسم أمين حتى تخرج من التفتح الحبيس إلى التحرر العقلي ، وذلك لأن تحقيق وحدة الشخصية الباطنية وإقامة سلوك اجتماعي سوي لا يتم عن طريق الإبقاء على الحجاب أو رفعه بل عبر تكوين الشخصية نفسها .

٨ - ونجد حالياً في الغرب اتجاهاً لتعقد النظم الديمقراطية وإعلان افلاس النظم البرلمانية ، ونجد دعوات لإعطاء رؤساء الدول حقوقاً استثنائية بنص الدستور ، فهناك المادة ١٦ في الدستور الفرنسي الذي اقترح عليه ديغول ، وهناك الموضوعات الخاصة التي هي من اختصاص رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ، وهناك نقد أورتيجا للجماهير ولثورة العامة ولحركات الدهماء .

ولا يمكننا تريد مثل هذه الدعوة في بيتنا المعاصرة ، لأننا نعاني من أزمة الديمقراطية في بلادنا ، ونقاسي من حكم الفرد المطلق ، فالدعوة للديمقراطية من خلال النظم البرلمانية - وإن كانت دعوة لها عيوبها - تفيد حياتنا المعاصرة وتجعلنا أكثر قدرة على التعبير عن الرأي وعلى سماع الآخرين . وحتى على افتراض افلاس النظام الحزبي ومحاولة إقامة نظام حزب واحد ، تنيب عنه روح الديمقراطية بل تصبح مهمته الكشف عن جميع التيارات المناهضة للأوامر الرسمية التي تعطى كتعاليم من أعلى وتنحصر مهمة القواعد في تنفيذها دون مناقشتها . لقد كانت الديمقراطية كما فهمها البعض وسيلة للاستقلال ودعامة للنظام الرأسمالي ، فكان الهجوم على هذا المفهوم بهذا المعنى ضرورة للقضاء على النظام الذي ينتج عنه وهو النظام البرلماني أو النظام الرأسمالي . ولكننا في بيتنا المعاصرة تكون الديمقراطية وسيلة لاشراك المعلمين في الحكم ووسيلة لتعليم الشعب حكم نفسه بنفسه . ومهما كان من عيوب للديمقراطية كما

(٤) أنظر « التفكير الديني وإزدواجية الشخصية » في هذا الكتاب .

يذكر ذلك بعض المفكرين الغربيين فإنها تستطيع مع ذلك أن تقدم خيراً كثيراً لحياتنا المعاصرة<sup>(٩)</sup> .

كانت الأمثلة السابقة مستقاة من ثقافتنا المعاصرة وصلتها بالثقافة الغربية وكيف أننا نهاجم بعض الدعوات كما يهاجمها الغرب مع أننا نظراً لظروفنا والمرحلة التي نمر بها أحوج إلى الدفاع عنها وتأييدها . وهناك أمثلة أخرى لدعوات يدافع عنها الغرب ونحن أحوج إلى الهجوم عليها ورفضها وبكفي ذكر أربعة منها :

١ - نجد في الفكر الأوروبي المعاصر بعض التيارات المقنعة التي تظهر غير ما تبطن ، فنجد مثلاً بعض المذاهب تدعو للروحية وللإيمان بالمفارقة ، وتدعو إلى الفضائل كما كانت تفعل المذاهب المثالية القديمة ، مع أن هذه التيارات المعاصرة لا تخرج عن كونها تعبيراً مزدحماً عن المادية التي عرف بها الشعور الأوروبي ثم تغطية ذلك ببقايا من تصورات دينية تقليدية رفضها التفكير العلمي وحاولت المثالية العقلية في القرن السابع عشر التعبير عنها في صورة أكثر أمانة وشفراً ، فقالت بالكمال المطلق وبالطلق الكامل واستطاعت أن تتصور العالم على أنه حركة وامتداد (ديكارت) أو على أنه فكر (سبينوزا) أو على أنه مجرد إمكانيات محضة (ليبنتز) . ظهر هذا الفكر المقنع في العصر الحديث في المذاهب الروحية كما هو الحال عند كارل ياسبرز وجابريل مارسيل وأونامونو ، هذه المذاهب التي تدعو إلى الإيمان بالمفارقة لا بالحلول وتدعو إلى الروح لا إلى البدن ، يزداد على ذلك النعرة العنصرية والاحساس بالريادة الفكرية الأوروبية<sup>(١٠)</sup> ، والاساس في هذه المذاهب المادية الجلزية المغلفة بستار من الإيمان ، والإيمان بكل ما تذهب إليه الكنيسة .

ولودققنا النظر فيما يعنيه لفظاً «روح» و«مادة» ، لوجدنا أن كل ما يصفه الغرب بأنه مادي هو أقرب إلى الروح وإلى الفكر الصريح ، روح الأرض والصدق في القول ، ففيورباخ لديه ميثافيزيقا الأرض ، وشعر الرعاة يعبر عن روح الأرض ، ولوكريس يغني جمال الأشياء . لقد كشف الشعور الأوروبي زيف مقولة «الروح» ومضمونها في العصر الوسيط فأثر الاتحاد بالطبيعة التي تتجلى فيها الروح ، وبذلك يكون قد عرف المعنى الحقيقي للتجسد ، الروح من خلال الطبيعة ، ويكون الفلاسفة والشعراء الألمان من فلاسفة الروح ، ومن فلاسفة الطبيعة لأن الروح هي الطبيعة ولأن الطبيعة هي الروح .

وفي فكرنا المعاصر نتبع الغرب في هذه الثنائية التقليدية بين المادة والروح ، فما رآه الغرب مادياً نعتبره كذلك وما يراه الغرب روحياً نعتبره كذلك . لقد نقد الأفغاني دارون لأنه مادي ملحد ورفض

---

(٩) يمكن أيضاً الاستشهاد بما ترجمه حالياً بيننا تبعاً للغرب من وجود اشتراكات عديدة لا اشتراكية واحدة وبالهجوم على الماركسية الجامدة الآلية ولادة القرن التاسع عشر وكما مارسها ستالين وبالثرويج للماركسية المقترحة ، ماركسية القرن العشرين والدعوة إلى تمدد النماذج الاشتراكية . وقد بينا خطورة مثل هذه الدعوة على البلاد النامية في-جاوودي في مصر وفي هذا الكتاب .

(١٠) انظر دراساتها عن كارل ياسبرز في كتابنا «في الفكر الغربي المعاصر»

روسو وفولتير لأتهما دهرمان<sup>(٦)</sup> ، اما محمد عبده فإنه يمدح سبنسر لأرائه في التربية وهو صاحب النظرة الآلية للكون والذي يؤمن بالتطور الميكانيكي الخالي من كل روح . كذلك يتحدث البعض منا عن « الحياة الروحية في الاسلام » ويلخصها في التصوف وان الحياة الروحية هي الحديث عن النفس والروح والكشف والالهام أو في الدين بمعناه التقليدي مع ان الروح قد تكون في ثورة الزنج أو في ثورة القرامطة ، وهي الروح الفعالة الموجهة للطبيعة أو المتحدة مع الواقع كما تتجلى في الثورة . أما بوادر الفكر المادي كما ظهرت في فكرنا المعاصر عند شبلي شميل ويعقوب صروف وولي الدين يكن ونقلوا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم ، فإننا نعتبره فكراً بلا روح ونعتبر اصحابهم ملحدون لأنهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء عند دارون ولافكار فشر وغيرهما .

٢ - كذلك كثيراً ما ندعو الى المذاهب الفردية المعاصرة ونعرض كيركجارد وسارتر وجابريل مارسيل ياسبرز واوانامونو واورتيجا ويرجسون مع أن معظم المذاهب الفردية نشأت في ظروف خاصة ، فقد نشأت فردية كيركجارد ضد سيطرة الكنيسة على المؤمنين وضد محو الجدل له ، وضد تحويل العلم الالهي الى موضوع عام ، ونشأت فردية سارتر احساساً منه بالحرية وإيماناً بالفرد الذي يحقق حياته كمشروع . ونشأت عند جابريل مارسيل وكارل ياسبرز من نقدهما للنظم الجماعية ويعنيان بها النظم الاشتراكية متملقين بذلك شعور الاوربي الطبيعي بفرديته وحرته ، ونشأت الفردية عند اوانامونو واورتيجا احساساً منها بالحياة ضد المذهب الذي ينعرض فيه الافراد وإيماناً بالصفوة المختارة خاصة عند اورتيجا أو بمن اصطفاهم الله على العالمين .

والترويج لمثل هذه الدعوات في حياتنا المعاصرة يمثل خطورة كبرى على حياتنا العامة والخاصة ، وعلى حياتنا الفكرية والسياسية ، فالترويج للفرد يصبح مفيداً اذا ما وجهنا دعوتنا للمعلمين أو للملايين المجهولة من الفلاحين أو العمال حتى يشعر كل منهم بحقه وحتى لا يتكل على الاسرة أو على السلطة أو على الله من اجل الحصول على ما يريد بل ان فائدة هذه الدعوة نسبية ايضاً لأن مشكلة الفرد هي جزء من المشكلة العامة . استقلال الفلاح أو العامل هو جزء من وضع اقتصادي عام لا يمكن للحلول الفردية ان تغيره ، سواء الحلول الداخلية عن طريق الحصول على دخل اعظم بشئ الوسائل أو الحلول الخارجية عن طريق الهجرة . لكن تصبح هذه الدعوة اشد خطراً اذا ما وجهت لتأكيد حق الفرد المطلق واذا ما تحولت الى عبادة فرد واحد وهو ما نعانى في حياتنا السياسية كما نعانى منه في تراثنا القديم خاصة في تصورنا السياسي كما وضع ذلك في « آراء أهل المدينة الفاضلة » عند الفارابي وتركيزه على سلطات الرئيس ، خصاله وآثره ومحامده وحقوقه وما يفضل به الآخرين .

٣ - وفي الفن نجد ترويجاً شديداً لبعض المذاهب الفنية الغربية ، وذلك كدليل على العصرية

(٦) انظر : « جمال الدين الأفغاني » في هذا الكتاب .

وعلى تتبع آخر اخبار الفن واتجاهاته ومذاهبه . ولما كانت روح الفن المعاصرة أقرب الى التجريد منها الى الواقع كما هو واضح في الرسم والموسيقى نقلنا ذلك في بيتنا وخرجت بعض اللوحات التجريدية حتى تلحق بالاتجاهات الفنية العالمية ، مع أن هذه الاتجاهات وليدة بيئة معينة ولما تاريخها الفني الطويل يحكمها قانون الفعل ورد الفعل ، فالفن التجريدي رد فعل على الفن الحسي المباشر ، والفن الانطباعي رد فعل على الفن التقريري الصريح ، والسريالية رد فعل على الواقعية المريئة ، والفن لا ينقل من بيئة الى اخرى لأنه تعبير عن البيئة الأولى التي نشأ فيها . ولا يعني الفن الواقعي الخطابة الصريحة بل إمكانية الاتصال المباشر بالواقع من خلال العمل الفني دون شرح نظري أو استدلال عقلي على مواطن الجمال فيه . وواقعنا مليء بالأحداث التي تسمح للفنان بتصويرها والتعبير عنها تعبيراً مباشراً ، وقد يكون الإدراك المباشر للواقع اكبر عمل فني ممكن في بيتنا المعاصرة .

٤ - ونجد أيضاً في الميدان الفني ترويحاً لأفلام الجريمة والجنس وكما نجد في اجهزة الاعلام آخر ما انتجته بيوت الأزياء وكان الانسان لا يكون معاصراً إلا اذا شاهد آخر هذه الافلام وإلا اذا ارتدى آخر صيحات الأزياء ، فالغرب مرادف للموضة ، والعصرية مرادفة لمثابرة الغرب في آخر صيحاته ، ولا يند الفكر عن ذلك ، فالبناية آخر صيحة فكرية في الغرب لذلك لا بد من معرفتها ونقلها .

وقد يكون اجدي لنا وأكثر ملاءمة للمرحلة الحضارية التي نمر بها ، قد يكون اجدي لو اننا اخذنا من الغرب ما استطاع أن يعطي عندما كان يمر ويمثل المرحلة التي نمر بها نحن الآن ، اعني الاصلاح الديني ، أو النهضة ، أو نشأة الفكر العلمي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، فقد يكون لوثر اجدي لنا من شتراوس ، واراسم اكثر التصاقاً بنا من سويسر .

ويمكن ان يقال ان الشعور الانساني اليوم موجه نحو الحضارة الاوربية ، اي ان شعور غير الاوربي منحاو بطبيعته نحو الشعور الاوربي ولم يستطع احد ان يتجنب هذه الغربة إلا بعد تحقيق النظم الاشتراكية خاصة بعد ثورة الصين التي استطاعت ان تستقطب الشعور الانساني والشعور غير الاوربي خاصة .

### ثالثاً : الشعور الأوربي وشعور العالم الثالث :

ان موقفنا من الثقافة الغربية وملاحظتنا على بعض مظاهر التقليد في فكرنا المعاصر جزء من موقف أعم وهو اننا في الحقيقة بين شعورين الشعور الاوربي وهو الشعور الذي استطاع استقطاب كل شعور غير أوروبي ، وشعورنا الخاص أي شعور العالم الثالث الذي بدأ يعي نفسه بعد أن تخلص من السيادة الاجنبية على ارضه ولم يبق امامه إلا التخلص من السيادة الثقافية على فكره .

نلاحظ ان الشعور الاوربي استطاع ان يجعل نفسه محور الثقافة العالمية ، واصبح يدرس كل شيء بوجهة نظره الخاصة بدعوى الحياد والموضوعية ، ولما كان كل شعور غير اوروبي مستقطباً نحوه ردد وجهة النظر الغربية في وقائع من شأننا ولنا فيها نظر ونستطيع ان نحكم عليه من خلالها .



فمثلاً قبل عن عصر الانتشار الاوربي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر انه عصر الاستكشافات الجغرافية . هذا صحيح من وجهة نظر التاريخ الاوربي ، فالغريون يستكشفون ما سواهم ، ولكن هذه الاستكشافات من وجهة نظر اخرى تعد عصر الاستعمار الاوربي ، فقد حاول الغرب الدوران حول العالم الثالث عن طريق البحر بعد ان فشل في النفاذ نحوه عن طريق البر أيام الحروب الصليبية كما يقول احد الجغرافيين المعاصرين وما عناه الاوربيون بتحضير ما سواهم هو في الحقيقة هو للطابع القومي للشعوب واستغلال لثرواتها كما حدث في استراليا وكما يحاول الاوربيون ذلك مرة اخرى في روديسيا وجنوب أفريقيا ، ويبدو ذلك ايضاً في معاهدات الامن الاوربي والاحلاف والمنظمات الدولية .

ونتيجة لهذا الاستقطاب اصبح التاريخ البشري يركز على الشعور الاوربي ، واصبح التاريخ العالمي محوره التاريخ الاوربي ، اصله عند اليونان ، يتلوه عصر ظلام ، ثم يتلوه عصر نهضة وتنوير وعلم وصناعة . ويتضح هذا الاستقطاب ايضاً في استعمال التاريخ الميلادي عند الشعوب التي تتبع السنة القمرية أو السنة الفصيلة أو السنة الهجرية .

وفضلاً عن ذلك ، استطاع الفكر الاوربي ان يطبع كل فكر غير اوربي بطابعه ، مع ان الفكر الاوربي وليد ظروف خاصة وبيئة معينة . فقد بدأ الفكر الاوربي يرفض كل معطى سابق بعد ان اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وأثر جعل طريق معرفته الوحيد ، التجربة . . .

رفض كل منهج قبلي وأثر المنهج البعدي القابل للتحقيق ، رفض كل معرفة آلمية وآمن بالمعرفة الانسانية وحدها ، ولم يشفع في ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار الى المنهج القبلي أو الى التسليم بالمعطيات السابقة أو بالدفاع عن المعرفة الالهية عن طريق الحدس أو العقل البديهي أو مسلمات العقل . لقد وثق الانسان الحديث بنفسه بعقله وارادته ، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان سلوكه . والمعرفة الانسانية بطبيعتها صاحبة وجهة نظر ، ولا يستطيع الانسان إلا ان يدرك وجهاً واحداً ، فهذه طبيعة الرؤية ولكن ما ان يتغير الواقع ويتطور حتى يتم تغيير المعرفة بغيرها واستبدال وجهة النظر القديمة بأخرى اكثر اتساعاً وملاءمة مع الواقع الجديد . لذلك ظلت المذاهب الاوربية مذنبية مرة مع الفكر ومرة مع الواقع ، ويظهر هذا التذبذب في هذه الثنائية التي عرف بها العصر الحديث الثنائية بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي ، بين الاتجاه المثالي والاتجاه الواقعي أو بين الفكر والوجود ، هذا التذبذب الذي جعل الفكر الاوربي مصدراً للمخوض وموطناً للاغراء ، وقد ساعد على هذه الثنائية مصادر الفكر الاوربي في الفكر اليوناني الذي اعطى القسمة العقلية بين الجوهر والعرض ، المادة والصورة ، العلة والمعلول ، الواحد والكثير ، الحس والعقل . . الخ . . لذلك خرجت العقلية الاوربية بطابع ثنائي حاد ، تنتقل باستمرار من الفعل الى رد الفعل أو من طرف الى آخر دون العثور على الشيء نفسه وكأنها غير قادرة على العثور على نقطة التوازن بين تياراتها المتعارضة مهما كانت هناك من محاولات للربط ومهما نشأت مذاهب الاعتدال ومهما كانت هناك من اتجاهات ترفض الحلول

التقليدية المتعارضة وتدعو الى الرجوع الى الاشياء ذاتها مثل هوسرل أو الوقائع العينية المباشرة مثل برجسون .

نستنتج من ذلك ان الفكر الاوربي فكر حضاري أي انه نشأ وتطور وفقاً لظروف خاصة وبيئة معينة ، وليس كل ما يصدر فيه يتقل بلا حساب أو بلا وعي وكان أوروبا هي عملة الانسانية كلها على ما يقول بعض فلاسفتها ومفكرها وساستها . ويتضح ذلك من مؤلفات مفكرها عندما يقولون : « حضارتنا » ، « تاريخنا » ، « تراثنا » ، « موسيقانا » ، « فننا » ، « عصرنا » ، وامثال هذه الالفاظ التي تلحق نتائج الفكر ببيئة حضارية معينة ، وهذا لا يعني الوقوع في التصور القومي للعلم أو للحضارة أو على وضع عقلية الاستيراد والتصدير في الفكر ، بل هو اتباع للنظرة العلمية نفسها .

تحتاج الحضارة الاوربية اذن لمن يراها من خارجها بشعور محايد لم يتسم بطابعها ولم يتكون في بنائها النفسي الداخلي . يستطيع هذا الشعور المحايد ان يرى الحضارة الاوربية في رؤيا علمية صالبة ، فهو قادر على ان ينظر اليها من الخارج وعن بعد حتى يتمكن من صدق النظرة ، وهذا ما لا يستطيع الباحث الاوربي القيام به لانه مطبوع بطابع الحضارة نفسها ، بناؤه بناؤها ، على ما لاحظ هوسرل .

لذلك نحن امام امكانية قيام علم جديد ، وهو دراسة الحضارة الاوربية بشعور غير أوروبي ، وما دمنا ننسب الى العالم الثالث يمكن ان نقول دراسة الشعور الاوربي بشعور العالم الثالث . فكما نشأ الاستشراق ، أي دراسة العالم الثالث بشعور أوروبي ، يمكن ان ينشأ « الاستغراب » أي دراسة الشعور الاوربي بشعور من العالم الثالث ، وقد حاول ذلك من قبل فرائز فانون وكثيرون غيره من مفكري العالم الثالث ولكن ما زالت كلها محاولات سياسية خطائية اكثر منها فكرية علمية .

لقد نشأ تيار نقدي في الغرب نفسه يحاول دراسة الشعور الاوربي كظاهرة ويتحدث عن مصدره ونقطة بدئه ونهايته كما فعل هوسرل وبرجسون وشبنجلر ونيتشه وغيرهم ، كل يحاول كتابة تاريخ له وكان الحضارة الغربية تقيم حسابها الاخير مع نفسها ، كما يحدث في كل مرحلة عندما تشارف على النهاية كما أرخ أرسطو للشعور اليوناني معلناً بذلك نهايته . لقد تحدث هؤلاء عن أزمة الانسانية الاوربية ، وهي ليست مجرد أزمة ضمير ، بعد قيام حربين عالميتين ، كان فيها الشعور الاوربي محوراً بل عن أزمة في المنهج أو في الطريق ، ويحاول كل منهم إيجاد دفعات « روحية » جديدة من اجل بعث عصري بعد النهضة . الاولى التي قامت باسم العقل والتي اعطته دفعة دامت خمسة قرون<sup>(٧)</sup> .

ونحن في عالمنا الثالث ، بعد أن بدأ عصر التحرير واوشك عصر الاستعمار على الانتهاء ، في عالمنا هذا ونحن نجد كل يوم الروابط بين البلاد الافريقية أو بين البلاد الافريقية والآسيوية أو بين

(٧) أنظر : « الظاهريات وإزمة العلم الاوربية » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر »

بلدان العالم الثالث في افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية وتزداد قوة ، ونحن نظهر كقوة معنوية في المنظمات الدولية أو كقوة مادية من حيث عدد السكان أو من حيث وفرة الموارد الطبيعية ، في عالمنا هذا ، لم نحاول حتى الآن إيجاد فلسفة له في التاريخ وربطها بانتهاء عصر الريادة للحضارة الأوروبية . فإذا كانت الحضارة الأوروبية على وشك الانتهاء على ما يقول فلاسفتها فإن بلاد العالم الثالث تحاول اخذ الريادة منها . وإذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد قادتا الانسانية وهي في مهدها فإنها تستطيعان قيادتها بعد ان قامت الحضارة الأوروبية بهذه المهمة خاصة في عصرها الذهبي طيلة خمسة قرون حتى أصبحت أوروبا مركز العالم ومحور التاريخ .

وعلى هذا النحو تتحول ثقافتنا المعاصرة من التقليد الى الأصالة ، ويتم تصحيح وضع متميز وهو اتجاه كل شعور انساني بالضرورة نحو النمط الغربي ، ونكون قد بدأنا عصر التحرر الفكري الذي نرجو أن يبدأه جيلنا .

## ٢ - التجديد والتريديد في الفكر الديني المعاصر(\*)

بدأ بعض الباحثين في الآونة الأخيرة الحديث عن مشكلة العصر وهي « الاصاله والمعاصره » أو كما يسميها الباحثون في التراث والمجددون له « التراث والتجديد » أو كما يقول البعض بصورة عامة مشكلة « القديم والجديد » وهي مشكلة قائمة بالفعل تظهر بصورة حادة في لحظات تحول المجتمعات وانتقالها من مرحلة الى أخرى ، لا ينطبق ذلك على مجتمع معين ، عربي أم إسلامي ، بل على كل مجتمع بشري ينمو نحو التقدم وتظهر عادة في الخلق الحضاري ، في الفن مثلاً باسم « الكلاسيكية والحداثة » أو في السياسة باسم « اليمين واليسار » أو في الروح العامة باسم « المحافظة والتقدم » ، فالنمو بطبيعته هو خروج الجديد من براعم القديم ، مشكلة خطيرة اذن لو استطاع المجتمع النامي دراستها دراسة علمية لحافظ على تماسكه في الزمان ، ولتأكد من ارساء قواعد ثورته وإطمأن الى مسارها العلمي .

ولما كان الغالب على تراثنا القديم هو الفكر الديني ، وقد كان الفكر العلمي في هذا التراث احد الثمانيه ، فقد تصدى بعض الباحثين لهذا الفكر الديني بالنقد والتحليل وتحدثوا عن ازمة الفكر الديني خاصة بعد الهزيمة التي اصابتها في الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧ (\*\*\*) ، بل يمكن أن يقال ايضاً ان هذا الفكر الديني كان احد اسبابها ، والحقيقة ان ازمة الفكر الديني لا ترجع الى تفكيرنا المعاصر لأن هذا التفكير نتيجة ارث طويل وحصيله تراثنا القديم كله الذي ما زال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون بالرغم من بعد الشقة بين الطرفين : سلوك معاصر يتطلب تحليلاً عقلياً لميدان السلوك ، وتصور هرمي قديم للكون يجعل محوره في القمة ، سلوك معاصر يتطلب دراسة امكانياته الذاتية وتصور قديم لا يؤمن باستقلال النشاط الانساني النظري أو العملي ويلحقه بنقطة مركزية خارجة عنه . هناك اذن عمل بلا

(\*) الفكر المعاصر، ابريل سنة ١٩٧٠، العدد ٦٢.

(\*\*) صادق جلال العظم : «فقد الفكر الديني»، بيروت.

اساس نظري متسق معه ، وهناك تصور قديم لا يؤدي بحال من الاحوال الى اي سلوك فعال مباشر .

صحيح انه لا توجد روح واحدة عبر العصور أو عقلية واحدة عبر التاريخ أو شخصية واحدة ثابتة عبر القرون ، ولكن صحيح ايضاً ان هناك اوضاعاً اقتصادية وظرفاً تاريخية وجغرافية تحدد انماطاً معينة من الفكر والسلوك تؤدي بدورها الى تأييد هذه الاوضاع وتحويلها الى ابنية نفسية عند الشعوب . هناك اذن غمط فكري سائد كما ان هناك وضعاً طبيعياً سائداً ، وكلاهما يكون روح الحضارة . لقد كان الفكر اليوناني فكراً مثالياً ولا يستثنى من ذلك ارسطو لانه كان لا يبحث عن الفردي فقط ( الطبيعة ) بل كان يبحث ايضاً عن الفردي ( المنطق ) والعام ( الميتافيزيقا ) . وكان الفكر السائد في تراثنا القديم هو الإلهيات وما الطبيعيات إلا مقدمة للإلهيات .

وما دمنا بصدد الفكر الديني فلا يمكن الحديث عن الفكر العربي ، فالفكر لا جنس له لأن أوضاعاً معينة قد تنتج فكراً واحداً عند شعبين مختلفين ، وما دمنا بصدد وصف نمط معين من انماط التفكير ، يكون التفكير دينياً اذا لم يقم العقل بوظيفته الاساسية في تحليل الظواهر ثم تغييرها . وقد أثبتت هذه المسألة من قبل عند الباحثين للتراث القديم وعن تسمية الفلاسفة اسلامية أم عربية أو تسميتها فلسفة للمسلمين أو الفلسفة في الاسلام . وقد اختار المفكرون اللبنانيون لظروف خاصة بهم ولاوضاع طائفية معروفة مصطلح الفكر العربي .

أولاً - ماذا يعني « نقد الفكر الديني » ؟

ماذا يعني اذن ما يسميه احد الباحثين المعاصرين « نقد الفكر الديني » ؟ لا يعني النقد ترديد بعض كتابات المفكرين المعادين للدين في الحضارة الغربية ، فاعداء الفكر الديني هناك كثيرون والأمثلة والشواهد على ذلك كثيرة . وماذا يعني « بؤس الفكر الديني » ؟ ان لفظ « البؤس » معروف في كتابات سابقة في الحضارة الاوربية اشهرها بؤس الفلسفة لماركس وفلسفة البؤس لبرودون واخيراً بؤس المذهب التاريخي أو عقمه لوبر . لا يعني اذن النقد الترديد أي ترديد ما يقال في بيئة حضارية معينة لظروف تاريخية معينة في بيئة حضارية اخرى تخضع لظروف تاريخية مغايرة أو بمائلة خاصة وان كان المعطى الديني نفسه مختلفاً في كلتا البيئتين . والترديد هو اساءة فهم للافكار والنظريات التي نشأت في بيئة معينة لأنه يخرجها عن بيئتها ، ويعممها ويعتبرها حياً جديداً ، ثم يطبقها على بيئة اخرى قد لا تصور فيها شيئاً وقد لا تمس من فكرها إلا السطح الخارجي . ان كل فكر له بيئته التي ينشأ فيها ، اي ان كل فكر هو بالضرورة فكر حضاري يعبر عن روح العصر . والفكر الديني في الحضارة الغربية لا يخرج عن ذلك فهو وليد بيئة معينة وحسيلة تاريخ معين ، ويتناول معطى دينياً معيناً . فالفكر الديني في الحضارة الغربية هو فكر حول المسيحية كدين اي انه أقرب الى تاريخ المسيحية بل الى تاريخ المسيحية الغربية بالذات ، وكل الكتابات المعادية للدين هي في الحقيقة كتابات معادية للمسيحية أو ان شئنا الدقة كتابات معادية لتفسير معين للمسيحية وهي المسيحية التاريخية التي لم يقبلها احد من الفلاسفة أو حتى اللاهوتيين الاحرار ، وهذا لا يعني التفرقة المشهورة بين تفسير معين للدين وبين الدين في ذاته والهجوم على الاول والدفاع عن الثاني ،

لأن الدين في ذاته افتراض عقلي أو مجرد امكانية لأنه لم يوجد إلا من خلال تفسيراته التاريخية فالكتاب المقدس لا يتحدث عن نفسه بل يعرض له مفسر معين أو جماعة معينة ولا يتحول الى فكر ديني إلا من خلال التاريخ . ومهما اختلفت التفسيرات للدين فكلها ردود فعل على بعضها البعض يحكمها قانون الجدل . ففهم المعاصرين للدين على انه تجربة محضة أو ارادة للاعتقاد ( وليم جيمس ) أو على أنه خبرة صوفية ( برجسون ) أو على انه تناقض أو فضيحة أو عار أو لامعقول أو عبث ( كيركجارد ) كل ذلك ردود فعل عنيفة على تحويل المسيحية الى مذهب عقلي عند المثاليين وعلى رأسهم هيغل ، وقد حدث ذلك أولاً في الفلسفة ، وكان تفسير الدين دائماً تابعاً للفلسفة وتياراتها . فليس نقد كيركجارد أو جيمس أو برجسون للبراهين العقلية على وجود الله انكاراً لله بل رفضاً للبرهنة العقلية عليه كما هو الحال عند الصوفية . قد يوجد الدين في كتاب مقدس بمعناه ويلفظه بل انه قد يقع في الحرفية Littéralisme ولكن النص لا يتحدث عن نفسه ولا يوجد إلا من خلال تفسير معين له ولو انه يبقى من الناحية التاريخية كتاباً غير محرف .

كذلك لم تكن التحولات الفكرية الكبرى في الحضارة الاوربية تحولات من اجل انكار وجود الله . ولم يكن عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، أو الثورة الكوبرنيقية التي كانت مثلاً للثورة العلمية أو الانقلاب الصناعي أو التفكير العلمي البيولوجي في القرن التاسع عشر ، اعني نظرية التطور عند دارون ، أو التفكير العلمي الاقتصادي كما مثلته نظرية رأس المال عند ماركس ، لم يكن ذلك كله ، وسيلة لانكار وجود الله بل كان ثورة على الاغماط التقليدية للفكر المثالي والديني . كان عصر النهضة وليد الايمان بالعقل والموقف النقدي من التراث القديم ، وكانت الثورة الكوبرنيقية حصيلة التجارب الجديدة والملاحظات العلمية واعتبار التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة بعد رفض كل معرفة مسبقة ، وكان الانقلاب الصناعي نتيجة لتطبيق النظرة العلمية في الطبيعة والرغبة في الاستفادة المباشرة من قواها ، وكانت نظرية دارون من أهم تطبيقات المنهج العلمي في علوم الحياة .

اما حركات التحرر في عالمنا المعاصر فلم تكن وليدة هذه التحولات الفكرية الغربية بقدر ما كانت صادرة عن مقتضيات العصر الحاضر نفسه مثل الاتجاه نحو العقلانية والعلمية والدعوة الى الحرية والديموقراطية . لم يكن الاتجاه نحو العقلانية بالضرورة ترديداً للمذهب العقلي الغربي بقدر ما كان نتيجة لمقتضيات العصر ، ولم تكن الدعوة الى العلمية بالضرورة نتيجة لترديد نظريات كوبرنيك أو جاليليو أو نيوتن بقدر ما كانت اقتراباً من الواقع ورفضاً للجوانب الغيبية في تراثنا القديم ، ولم تكن الدعوة الى الحرية والديموقراطية وليدة اتصال مفكرينا الاوائل من امثال الطهطاوي وغيرهم بمفكري الغرب خاصة بمفكري القرن الثامن عشر بل كانت وليدة رغبة دفينية في التحرر وبحث عن انظمة سياسية جديدة بعد بقظة الحس الوطني ورغبته في الانفصال عن السلطة المركزية .

ان التذبذب بين التراث القديم والفكر الغربي ، بين نقد الفكر الديني في تراثنا القديم ورفض العقائد المسيحية في التراث الغربي يجعل البعض يتناولون على سبيل القياس نقد الفكر المسيحي المعاصر

كما يقدون الفكر الاسلامي المعاصر مع ان كلا الفكرين مختلفان تماماً .

فالفكر المسيحي المعاصر به تيارات عديدة أهمها ، كما هو الحال في كل عصر ، تياران : تيار تقدمي حر وهو استمرار للفلسفة الحديثة ، مهمته القضاء على البقية الباقية من الاساطير بمناهج العلوم الانسانية الجديدة والاساطير المقارنة وتحليل لوجود الانسان وعلم النفس الاجتماعي وعلوم الاقتصاد والسياسة ، وتيار محافظ مهمته انفاذ ما يمكن انفاذه عن طريق الفن والدوران كما يفعل ياسبرز في تفسيره الحاد نيتشه على انه ايمان مقنع أو كما يفعل البعض في تفسير الحاد رسل على انه ايمان فيلسوف بلا ايمان ويكون التركيز في هذا الفكر على الايمان الجديد لا على رفض الاتجاه القديم بصورة واشكاله الاسطورية ، فاذا ثبت تعارض العلم والدين قيل ان غرض الدين ليس اعطاء نظريات علمية ، واذا ثبت التوافق بين الدين والاستعمار قيل هناك فرق بين الدين ورجال الدين ، واذا ثبت ان معظم العقائد لها اصل تاريخي ويمكن تفسير نشأتها تفسيراً تاريخياً محضاً قيل هناك فرق بين الصيغ المختلفة للعقيدة وبين العقيدة ذاتها ، الاولى من التاريخ البشري والثانية من الله ، واذا ثبت ان الكتاب المقدس من تدوين البشر قيل ان الدين دونه ملهمون من الله ، واذا ثبت عدم وجود العقائد التاريخية في نصوص الكتاب ، قيل ان الشجرة توجد في البصرة وان البصرة قد تحولت الى شجرة وهكذا .

واذا استجابت الكنيسة الى احد متطلبات العصر من تأييد لحرية الفكر أو الموافقة على زواج الرهبان أو المساعدة النسبية للبلاد الفقيرة أو ذكر تحرير البلاد المستعمرة بكلمة خير أو إدانة الاستعمار ولو بنصف كلمة كان دليلاً عند البعض على ان الكنيسة على حق وهي في الحقيقة تلحق بالركب حتى تحافظ على نفسها . ان تاريخ اللاهوت هو تاريخ للحاق المستمر بأخر منجزات الفكر البشري ، كلما قدم هذا الفكر شيئاً تسلق عليه اللاهوت وثبت جدارته واعلن ايمانه به واحتواه له منذ القدم .

ان هذا التذبذب عند بعض الباحثين بين الفكر الاسلامي المعاصر وبين الفكر المسيحي المعاصر يغفل من المشكلة الخاصة لكل فكر ، فإذا كانت مشكلة الفكر الاسلامي المعاصر ما زالت هي سيادة الالهيات فإن مشكلة الفكر المسيحي المعاصر هي سيادة الانسان كما هو واضح في مدرسة الصور الادبية ومناهج التفسير الوجودي عند بولتمان وديليوس وانصارهما . واذا كانت المشكلة في الفكر الاسلامي المعاصر هي تبعيته للسلطة السياسية ، فإن المشكلة في الفكر المسيحي هي خروجه على السلطة الدينية وتأسيسه حركات مستمرة للتجديد ، وينشأ هذا التذبذب من الانتقال المستمر بين تراثنا القديم والتراث الغربي مع ان هذه الصلة يمكن ان تكون موضوعاً لعلم مستقل يضع أسسه علماء البلاد النامية ومفكروها . فقصّة ابلهس موجودة عند ابن الجوزي والمقدسي والحلاج كما هي موجودة عند كيركجارد ، وفي بعض الاحيان يسود التراث الغربي في موضوعات لها مادتها في التراث الاسلامي . فالتجربة الصوفية ليست موجودة فقط عند وليم جيمس أو برجسون بل هي أيضاً عند الغزالي وابن الفارض وابن عربي .

وليس هناك فكر ديني واحد ، بل هناك فكر ديني نوعي . هناك فكر يهودي ، وفكر مسيحي وفكر اسلامي على ما يقرر علماء تاريخ الاديان ، فالفكر اليهودي كما هو واضح في العهد القديم مرتبط بالأرض

وبالجزء الحسي وتاريخ شعب معين ، والفكر المسيحي يقوم على التجسد وربط الفكر بالواقع في واقعة فريدة لا تتكرر ، يقوم على التنزيه والتشبيه ، على التعالي والحلول ، والفكر الاسلامي يقوم على الفعل وعلى التسليم بكل ما هو واقع على انه مضمون الوحي وعلى الثقة المطلقة بالعقل وعلى رفض الاسرار . ويتبع كل فكر ديني المعطى الديني الذي يقوم عليه ، فليس هناك معطى ديني واحد فجوه اليهودية بخلاف لجوه المسيحية وكلاهما خالف لجوه الاسلام ، وهذه حقيقة يقرها علماء تاريخ الاديان خالية من أي دافع للتقريب أو للجدل .

وفضلاً عن ذلك يمكن التفرقة بين « التفكير الديني » وبين « الفكر الديني » ، فالأول لحظة تاريخية معينة يظهر فيها الفكر الديني متشبيهاً بما سواه من الانتاج الفكري للعصر ، فلسفة كان أم علماً . فنظرية الفيض تفكير ديني لأنها تصور الفكر الديني في لحظة تاريخية معينة متسلقاً على نظرية افلوطين ، وإيمان الكنيسة بثبات الأرض ودوران الشمس حولها تفكير ديني في لحظة تاريخية معينة متسلقاً على نظرية بطليموس . ومن السهل نقد التفكير الديني بأنه تفكير تابع لا يخرج من النص الديني ولا يخرج من النظرة العلمية بل خليط بين الاثنين لاقامة مذهب لاهوتي معين . اما الفكر الديني فقد يكون تفكيراً دينياً وقد يكون تفكيراً علمياً ، فالفكر الاصولي فكر ديني ولكنه فكر علمي ولا يرتبط بلحظة تاريخية معينة ولا يتسلق على النظريات المنطقية للعصر . او ان شئنا الفكر لا يمكن نقده لان الفكر هو بالضرورة الفكر العلمي وما سواه هو التفكير الديني الغيبي أو الاسطوري .

واذا تناولنا اذن مشكلة الفكر الديني من الداخل لوجدناها أعمق وأخطر من مجرد ترديد لبعض النظريات المعادية للدين المسيحي في لحظة تاريخية معينة ولوجدنا جزءاً من مشكلة تجريد تراثنا القديم تبعاً لمقتضيات العصر واحدى مشكلاته الرئيسية أعني : الدين والايديولوجية الغيبية والعلم ، الإلهيات والانسانيات ، الله والأرض ، الله والفقر . ولا يكون تناول هذه المشاكل ممكناً إلا بالرجوع الى اعماق التراث في التاريخ القديم وليس مجرد الوصف السطحي لعقليتنا المعاصرة بما فيها من ترديد لبعض مظاهر التقليد للحضارة الغربية .

ليس المهم هورفض العقائد وهدمها ، فها أسهل ذلك خاصة وقد تحقق ذلك في الحضارة الغربية ، ولكن المهم هو إعادة بنائها حتى تتفق مع روح العصر وتلي نداءاته . ولا يدل ذلك على رغبة في الاصلاح أو في التوفيق بل على رغبة في استغلال كل امكانيات العصر وطاقاته طبقاً للنظرة العلمية . فشعورنا الحاضرة ما زالت مؤمنة ، والمشكلة ليست في تحويلها من الايمان الى عدم الايمان بل في تحويل الايمان الميت الى ايمان حي أو تحويله من ايمان ثابت الى ايمان متحرك يفعل في توجيه احداث العصر . فاذا سألنا معاصرينا : عند سماع اية كلمة تهتز مشاعرهم ؟ لقالوا : تحرير الأرض ، قلنا اذن الله هو الأرض الضائعة والايمان بالله هو تحرير الأرض حتى يتحرر الله السجين وتصبح العبادة الوحيدة المعقولة هي مقاومة المحتل . واذا سألنا معاصرينا : عند سماع اية كلمة تهتز مشاعرهم ؟ لقالوا : الرغيف ، قلنا اذن الله هو المطالبة بالخبز والثورة على الاقطاع والاستغلال . لا نقول للفلاح اذن الله فوق اعالي النخيل بل يزر



الأرض تحت قدميه أي بجوار الأرض المسلوطة منه التي يعمل عليها كالجبر السوء ويصب عليها عرقه ويوارى فيها جسده والتي يعطي ريعها لصاحبها الذي لا يراها إلا آخر العام . لا يقال للصانع ان الله يوجد وقت الراحة الاسبوعية عندما يتزين قبل الذهاب الى اماكن العبادة بل وسط الاسبوع عندما تكون يده في الزيت ويكون جلبابه اسوداً ثم يعطي حصيلة عمله في نهاية اليوم الى صاحب رأس المال الذي لا يرى في نهاية العام إلا رسوماً يمانية لمعدل الريح وللشهم الصاعد .

المهم اذن هو اعادة بناء العقائد حتى تتحول الى ثورة على الواقع أي تحويل الدين كله الى ايدولوجية ثورية . المسألة اذن اخطر من مجرد تعارض خارجي بين نوعين من المعرفة : المعرفة الدينية والمعرفة العلمية بل هي في جذوى العقائد الدينية ذاتها اما ان تكون أو لا تكون . حيث لا يكون معنى « النقد » التردد بل المعنى الذي قصده كانط وهو بيان امكانيات الفكر الديني وحدوده ، وهي امكانيات موجودة بالفعل يمكن ان تتحول الى ثورة ، ومهمة الايدولوجية تحويلها الى ثورة علمية . بذلك لا تتعارض طاقتان ، الدين والثورة وتبديد احدهما الأخرى ، فالثورة لا تعارض الثورة .

ان مشكلة التراث والتجديد اذن هي مشكلة العصر ، وهي اخطر من ان تتناول في مقال صحفي أو في مناقشة عابرة أو في ندوة ثقافية أو في محاضرة في إحدى الامسيات ، الاجلى هو الغوص في التراث القديم وفي أصوله الاولى لا في دفاع بعض المعاصرين الذين لا يثقلون ثقل التراث فالغوص في التراث هو في نفس الوقت غوص في أعماق العصر . وهي ليست مشكلة شخصية يدافع فيها الباحث عن نفسه ويتحدث بضمير المتكلم ويهاجم الآخرين مستعملاً أسلوب السخرية ومقلداً قولتير ، بل مشكلة علمية تطرق اليها كثير من المؤرخين للحضارات في اتساق فكري دون استشهاد بنصوص دينية تقضي على تجانس الفكر وتنقص من يقينه الداخلي ، خاصة وان الانسان يمكن ان يحمل النصوص ما يريد لا سيما وان هذه النصوص ليست وقائع بل معطيات .

### ثانياً - هل الفكر الديني فكر علمي ؟

قلنا ان هناك فرقاً بين الفكر الديني ، وهو نمط معين من انماط الفكر والتفكير الديني أي التفسيرات المختلفة للدين عبر التاريخ . فالفكر الديني كما لاحظ كثير من الفلاسفة يعتمد على الخيال والرمز ويخاطب العامة ولا يعني اعطاء حقائق فلسفية أو علمية ، غرضه الاول التأثير في النفوس والحث على الطاعة . وقد اجمع الفلاسفة مسلمين ومسيحيين ويهود على ثنائية الحقيقة الدينية ، الاولى للعامة وهو الفكر الديني ، والثانية للخاصة وهو الفكر الفلسفي أو العلمي . التعارض اذن بين هذين الفكرين هو تعارض في أسلوب التعبير وفي مدى اتساع نطاق المخاطبين ، وعلى هذا النحو يمكن تحويل الفكر الديني الى فكر علمي عن طريق التأويل كما فعل سبينوزا وابن سينا وابن رشد وكثيرون غيرهم .

انما التعارض الحقيقي هو بين التفكير الديني وبعض النظريات العلمية . فالتفكير الديني يعطي تفسيراً معيناً للدين يتبناه رجال الدين في عصر من العصور طبقاً لنظريات علمية خاطئة تمثل هي الأخرى

مرحلة معينة من تاريخ العلم تتغير فيها بعد . فالتعارض في هذه الحالة بين الفكر الديني والفكر العلمي تعارض تاريخي محض سببه الاعتقاد بتفسير ديني معين ونظرية علمية معينة ، ولا يكون التعارض بين الدين على الاطلاق والعلم على الاطلاق ، فكلاهما افتراض محض ، ولا يكون مقياس الحقيقة بالنسبة لكليهما الا تطابق ما يصدر عنها من احكام على الواقع طبقاً للتعريف التقليدي للحقيقة .

وغالباً ما يكون هذا التعارض في فترات تاريخية معينة عندما يتمثل الدين في سلطة معينة توقف تطور فهمه وتجعل الفكر التاريخي هو الفكر الديني . ينشأ التعارض لأن العلم يتطور ويصور الواقع في آخر صورة زمنية له . ينشأ التعارض بين تصور قديم وهو التفسير الزمني للدين وتصور جديد وهو التفسير المعاصر للواقع . فالتعارض ليس بين الدين والعلم بقدر ما هو تعارض بين القديم والجديد أو بين الجمود والتحرر وهو التعارض المعروف داخل كل علم انساني سواء كان في العلم أو في الفلسفة أو في الدين ، فتاريخ العلم مملوء بالتعارض بين النظريات القديمة والجديدة وتاريخ الفلسفة ان هو إلا تاريخ صراع مستمر بين القديم والجديد وهكذا .

والتعارض بين الدين والعلم كالتعارض بين الفلسفة والعلم ولا يكون الحل بالغاء الدين لصالح العلم أو بالغاء الفلسفة لصالح العلم بل بحسم الخلاف بين وجهتي نظر تاريخيتين ويكون الفصل فيها للنظرة الصحيحة التي يتبناها العقل ويصدقها الواقع .

وكما ان هناك تعارضاً بين النظريات الدينية وبين الواقع كان هناك تعارض بين النظريات العلمية والواقع ، والامثلة على ذلك كثيرة في الفلك القديم ، بل ان خطأ النظريات الدينية يرجع الى خطأ سابق في النظريات العلمية التي تسلفت النظريات الدينية عليها . فاعتبار الأرض هي المركز ودوران الشمس حولها كان خطأ في فلك بطليموس . قبل ان يكون خطأ في تفسير الكتاب المقدس . ينشأ التعارض اذن بين الدين والعلم عندما يكون هناك تفسير معين للدين ونظرية معينة للعلم وكلاهما يدعي تصوير الواقع ، ولا يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً بل يكون مقياس الصديق فيها هو التطابق مع الواقع سواء صدق ذلك على التفسير المعين للدين أو على النظرية المعينة للعلم .

وقد نشأ هذا التعارض في بيئة معينة هي البيئة الأوربية ابتداء من معطيات معينة وهي الديانة المسيحية والعلم الغربي . فالتعارض بين الدين والعلم تعارض نشأ في بيئة حضارية معينة كان الدين فيها أقرب الى الاسطورة والغيبيات والاسرار التي تند عن العقل وكان العلم فيها هو الذي يحمل لواء التقدم والذي يضع أسس العقلانية والتجريب والذي لا يثبت شيئاً على انه حق الا اذا ثبت بالعقل والتجربة انه كذلك . ولما كان العصر هو عصر الحضارة الغربية وكان تاريخها هو تاريخ الانسانية المعاصرة تصور الباحثون غير الأوربيين ان كل ما حدث فيها لا بد وان يحدث بالضرورة في غيرها من الحضارات القديمة أو المعاصرة ففي الحضارات الشرقية القديمة الهندية أو الصينية أو المصرية لم يكن هناك تعارض بين الدين والعلم بل كان الدين هو أساس العلم . وكان الدين باعثاً على البحث العلمي ، وكان العلم هو المحقق لغايات الدين كما يدل على ذلك فن التحنيط عند قدماء المصريين .

بل ان الصراع بين الدين والعلم في الغرب مردود عليه . فقد اخطأت الكنيسة عندما احرقت جيوردانو برونو ، وحاکمت جاليليو ، واضطهدت احرار الفكر ، واضطهدت العلماء واقع عليهم سواء من السلطة الدينية أو من السلطة السياسية ( محاكمة أونيهيمير ) وهو خطأ في فهم الدين والكل يعترف بذلك ، خطأ ناتج عن التوفيق بين الدين والعلم ثم التوقف عند نتيجة علمية معينة ووضع حقيقة ازالة عليها ، فهو خطأ في فهم الدين ينشأ من ربط حقيقة عامة بنظرية تاريخية ، أي ربط حقيقة عامة بما هو اقل منها عمومية وهو العلم الطبيعي ، ولو تم ربطها بما يساويها عمومية لانحى التناقض ، فما زالت « اعرف نفسك بنفسك » حقيقة انسانية عامة ارتكز عليها كل دين وفسر نفسه من خلالها ولم تتغير ولم يتعارض الدين معها - لذلك قد يكون الدين أقرب الى علوم الانسان منه الى علوم الطبيعة وتكون مهمة التجديد تحويل الدين الى علم انساني كما فعل ذلك جويو في « لادينية المستقبل » .

وفي تراثنا القديم لا يوجد تعارض بين الدين والعلم لسبب بسيط وهو انه ليس لدينا تراث علمي معارض للدين . فقد كان علماء المسلمين فقهاء وعلماء مثل ابن حزم أو فلاسفة وعلماء مثل الكندي وابن سينا وابن رشد أو متكلمين وعلماء مثل النظام أو صوفية وعلماء مثل عمر الخيام أو مؤرخين علماء مثل البيروني أو مؤمنين وعلماء مثل ابن الهيثم . ولم نسمع في تراثنا القديم عن تعارض بين العلم والدين ، بل كان هناك تعارض من نوع آخر بين الفقهاء والصوفية ، وبين الفقهاء والمتكلمين ، بين المتكلمين والفلاسفة بين الفلاسفة والفقهاء ، وبين الصوفية والفلاسفة حول تفسير القرآن والمنهج المتبع في ذلك أي حول علمية التفكير الديني ، فقد ادعى كل فريق تمثيلة للمنهج الاسلامي الصحيح ، المنهج العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين أو المنهج الدوقي عند الصوفية أو المنهج الاستقرائي عند الاصوليين .

وليس كل فكر ديني لا علمياً بالضرورة ، فقد يكون الفكر الديني علمياً وقد يكون غير علمي . فالفكر الاصولي فكري ديني ولكنه فكر علمي ، فقد لجأ الفقهاء الى التجربة وفصلوا في انواع العلل كما يفعل المناطقة المعاصرون اليوم وفلاسفة العلم ووضعوا أسس المنطق التجريبي ونقدوا المنطق الارسطي . ليس الدين اذن بديلاً خيالياً عن العلم ، فالدين لا يبحث بالضرورة عن العلل الاولى في حين ان العلم يبحث عن العلل الثانية اذ ان الاصوليين لا يبحثون إلا عن العلل الثانية . لا غرابة اذن في ان يقال ان المنهج الاسلامي منهج علمي ، على ما يقول احد المجددين المعاصرين الذين لم يتموا عملهم الى النهاية والذي انتهى فكرهم الديني الى فكر علمي والى مقاومة المحتل ، فذلك استمرار لتيار أصيل في تراثنا القديم كما وضع في الفكر الاصولي الذي وضعت فيه أسس المنهج التجريبي ومناهج البحث عن العلة . اما اذا رفضت في الفكر الديني المعاصر بعض النظريات العلمية مثل نظرية التطور العضوي أو نظرية فرويد أو المادية التاريخية فلأنه ما زال أسير النظرة الالهية الكونية السائدة في تراثنا القديم ، فقد رفض ابن طفيل ايضاً نظرية التولد الذاتي لحي بن يقظان لأنه كان حريصاً على الخلق كحرص المجددين المحدثين . واذا رفض الفكر الديني المعاصر نظرية فرويد فإنه رفضها لاسباب في علم النفس كما يرفضها بعض علماء النفس والفلاسفة وكما فعل ريكر في دراسته عن « التفسير » وكما يفعل كثير من علماء النفس لادخال بعض التعديلات على الصياغة الاولى للنظرية ، واذا رفض الفكر الديني المعاصر المادية التاريخية فلأن العصر

كان يعتبر المادية مرادفة للالحاد ، وقد انتهى الفكر الديني المعاصر الذي رفض المادية التاريخية من قبل الى المادية الجدلية أو في سبيله الى ذلك بل انه تبناها من اجل تحرير الأرض ومقاومة المحتل .

والفلسفة الاسلامية ، وهي فكر ديني ، أيضاً ، لم تر غضاضة في القول بقدم العالم ، فليس كل فكر ديني من أنصار الخلق بالضرورة فالعالم عند ابن رشد حقيقة ضرورية ازيلية دون ان يكون مخلوقاً في الزمان . وليس كل فكر ديني بالضرورة مؤمناً بتدخل قوى مجهولة في الطبيعة لتأكيد المعجزات ، فهناك فكر ديني يقوم على حتمية قوانين الطبيعة وعلى انكار المعجزات بمعنى انها كسر لقوانين الطبيعة .

وقد حاول بعض المعاصرين اثبات عدم تعارض الدين والعلم وحاولوا التوفيق بينهما بطريقة خطابية وذلك لأن التعارض ظاهري لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، وهم في الحقيقة ليسوا في حاجة الى ذلك لأن التعارض بين الدين والعلم ليس تعارضاً بين الاسلام والعلم الغربي الذي اصبح الآن العلم الشامل بل تعارض تاريخي محض بين بعض التفسيرات العلمية الخاطئة للدين وبين بعض النظريات العلمية الصحيحة ، وقد نشأت هذه التفسيرات العلمية الخاطئة للدين من خطأ في النظرية العلمية أولاً وكان خطأ الفكر الديني انه تعلق على نظرية زمنية وحسبها حقيقة ازيلية لا تتغير في حين انها تغيرت الى نظرية جديدة اصبح الفكر الديني القديم معارضاً لها فالدين من حيث هو حقائق انسانية عامة حاول الصوفية وصف ابنتها الشعور لا يحتوي على نظريات علمية وليس غرض العلم اعطاء تصور ديني للكون هذا من حيث المبدأ الذي تقتضي الامانة الفكرية والشجاعة الادبية اعلانه في حين ان الفكر المسيحي المحافظ في الغرب يلجأ الى هذا الاسلوب بعد ان يكشف العلم زيف القضايا الدينية ولم يلجأ الى ذلك إلا بعد سيادة العلم وكان يود الانقراض عليه ولكنه لا يستطيع . كلا المعرفتين تقدم من حيث المبدأ فروضاً لتفسير الظواهر ، ففروض العلم لتفسير الطبيعة وفروض الدين لتفسير الحياة العامة . فالدين ايديولوجية مصاغة في ثوب بسيط حتى يمكن لجميع الناس على تفاوت مراتبهم في الفهم والثقافة فهمها . اما المفكرون فيمكنهم تحويل الدين الى ايديولوجية بل والى ايديولوجية علمية اذا قدم الدين فروضاً صادقة عن الواقع ومطابقة له ، وهذا هو معنى ما يقوله البسطاء والمدافعون عن الاسلام عن عدم تعارض الاسلام والعلم ومع ذلك فإن قول البسطاء مع سطحته وخطابيته اعمق وأصدق من قول المثقفين عن تعارض الدين والعلم كترديد للدعوة المشهورة في تاريخ الحضارة الغربية في التعارض بين بعض العقائد المسيحية وبين بعض النظريات العلمية حتى ان الفكر المسيحي نفسه استطاع ان يتجاوز هذا التعارض ويفسر عقائد الدين على انها رموز أو أسرار تند عن العقل أو جعل المسيحية من حيث الجوهر مجرد دعوة للاطلاق في حين ان العقائد هي مجرد اعراض زمنية لها ، ويكون قول المدافعين البسطاء عن عدم تعارض الاسلام مع التقدم أو التطور أصدق وأعمق من الدعوة المشهورة بتعارض الدين مع التقدم ان لم يكن اعاقه له ، ولا يضير الخطابة عدم تطبيقها لتناهج العقل الديكارتي بل يضيرنا فيها ترديد الدعوات الغربية دون تأصيل لتراثنا القديم .

كل محاولات التوفيق بين العلم والدين واستخدام احدث النظريات العلمية في الضوء والذرة لتبرير

عقائد الدين ، كل هذه المحاولات مدانة بطبعها وجهل بالغاية من العقائد ومن العلم على السواء . وهو منهج متبع لبيان مهارة المفسر وثقافته التي يزعم بها وعبريته في الفهم ، ولآليات شخصيته كمجدد وهو لا يتعدى كونه نصف مثقف ، فهو يمدح عقائد الدين ويطنبها مع إيمان عميق بها وادعاء ثقافة عصرية لا يعلمها ثم اظهار براعة في التوفيق حتى يأخذ مركز الصدارة في مجتمع من أنصاف المتعلمين بقية الشهرة والتجديد المصطنع ، ويقوم بذلك عادة نصف عالم يود التعريف بعلمه وتلقى العواطف الدينية للجمهور . ويتم هذا التوفيق ايضاً في اللاهوت الغربي في كتابات بعض اللاهوتيين المقتنعين تحت ستار العلم مثل برجسون وتيار دي شاردان وترسمونتان وشوشار وغيرهم .

ان هذا التوفيق ينتهي بالفعل الى الخلط بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية ، فالدين اقرب الى العلوم الانسانية منه الى العلوم الطبيعية ، لذلك عندما يؤخذ من الدين علم الطبيعة تصبح الطبيعة مشخصة غائية تعرف الاخلاق وتؤمن بالقيم ، فكل شيء يسبح بحمده ولكننا لا نفقه تسميحه . ولا داعي للاكثار من الامثلة اذا كان المنهج مرفوضاً اسماً ، فما اكثر التفسيرات العلمية للقرآن في الكتب الشعبية والمجلات الاسبوعية ولا ضير ان توضع التفسيرات العلمية للبعث بجانب صور عارية للنجوم ، كل ذلك طبقاً لمقتضيات تملق الانواق واعجاباً بالدين الحديث وبالجمل المعاصر .

ان حث الدين على العلم هو حث على استعمال العقل وعلى المعرفة وليس اقامة للعلم الطبيعي . وليس الغرض من وصف الدين للظواهر الطبيعية من انسان وحيوان ونبات اعطاء حقائق علمية عنها بل اعطاء بعض المعاني الانسانية العامة وتحديد موقف الانسان بالنسبة لها . ولكن استخدام العقل استخداماً سليماً يمكن ان يؤدي الى العلوم الطبيعية ومعرفة الله بالعقل على ما ذكر ابن سينا وابن طفيل في حي بن يقظان ليس الغرض منها معرفة الله بل اثبات استقلال العقل عن الوحي ، فليس المهم هو النتيجة بل هو المنهج .

والتوفيق التعسفي لا يفتقر كثيراً عن التوفيق الخطابي فالاول يحاول اعطاء أمثلة تطبيقية لاتفاق الدين والعلم في حين ان التوفيق الخطابي يقرر ذلك من حيث المبدأ . يحاول التوفيق التعسفي ارضاء غرور الموفق وهو يرجع الى التقريظ للدين بآخر مكتشفات العصر .

اما الانغلاق على الدين ورفض كل علم فإنه رد فعل التوفيق الخطابي والتعسفي ، ويفضل الابقاء على القديم ورفض كل جديد مهما كان اغراءه في حين ان المعطى الديني مفتوح على كل عصر ، والنص الديني والواقعة العصرية وجهان لشيء واحد .

والدعوة الى العلم والى ترك الدين عند احد المفكرين المعاصرين هو احلال ايمان محل ايمان آخر واستبدال الايمان العلمي بالايمان الديني وكلاهما وقوع في الايمان . فاذا كان العيب في الايمان الديني هو الاستسلام للقوى الغيبية والاسطورية فإن الاستسلام للعلم قد لا يختلف كثيراً عن ذلك فالكهنة والمغناطيسية والطاقة الذرية كلها تفعل المعجزات ولها القدرة على انتاج الظواهر واحداث الحركة في العالم . فلا يهم الانتقال من عقلية غيبية الى ثقافة علمية بقدر ما يهم تحليل العقل وارجاعه الى وظيفته

الاساسية في تحليل الظواهر . فالفلاح قد يتنقل بايمانه بالولي الى ايمانه بالآلة الزراعية ، فيستبدل إيماناً بايمان ، وتحل الآلة محل الولي وفي كلتا الحالتين لم يتعد مرحلة التأليه أي ان العقل لم يقم بوظيفته .

ان نظريات العلم ليست حقائق ازلية ، وحديث رسل عن نشأة الكون ليس هو الحقيقة وتصور نيوتن للطبيعة ليس حقيقة مطلقة ، والتصور المادي للكون ليس بديلاً عن التصور الديني له ، فكلاهما على هذا النحو الذي يتصوره احد المفكرين المعاصرين ايمان ، بل قد يكون التصور الديني اقرب الى الثبات من حيث هو حقيقة انسانية عامة في حين ان التصور العلمي ليس له أي ضمان لثباته من حيث المبدأ لأنه يغير دائماً من ابنيته النظرية كلما اكتشف الواقع على نحو أقرب أو أبعد ، وهذا يعني تقدم العلم . وان ترك عقيدة خلود النفس التي يقرها الدين ونفي هذه العقيدة كما يقول رسل ليس انتقالاً من باطل الى حق أو من دين الى علم بل هو انتقال من قضية الى اخرى أو من دين الى دين . لذلك قد يكون الصوفية على حق في تفرقتهم بين البعد الزمني ( العلم ) والبعد الازلي ( الدين ) .

ان التصور العلمي المادي للكون لا يكون إيماناً جديداً لأنه تصور ظني لم يكن موجوداً من قبل وقد وجد اليوم وقد يتغير غداً . ولا يمكن ترك أوغسطين وتوما الاكوييني والايمان بنيوتن أو جاليليو دون المرور بمرحلة متوسطة وهي التنوير أو النقد الداخلي للفكر الديني وإلا لكان انتقالاً من ايمان أعمى بالدين الى ايمان أعمى بالعلم ، فالإيمان بالمكان المطلق أو بالزمان المطلق لا يفرق كثيراً عن الايمان بالتثليث أو بالتجسيد أو بالخالص أو بالجن والشياطين ، والايمان بحركة المادة أو ثبوتها ليس جزءاً من ايمان ديني فضلاً عن انه لا يهم السلوك العملي . فلا يهم الايمان تصور نظري للكون بقدر ما يهم وضع برنامج للعمل الثوري ، ولا تكون النظرة المادية العلمية بالضرورة مقدمة للماركسية فالماركسية دليل للعمل الثوري بصرف النظر عن اسسها النظرية ، وهذا لا يمنع من استخدام « النزعة » العلمية scientisme كوسيلة لصدم العقيلة الاسطورية والتخفيف من حدتها قبل ان تتبنى النظرة العلمية .

### ثالثاً - هل الفكر الديني فكر توفيقى ؟

ان المشكلة الاولى في الفكر الديني هي مشكلة الفكر التوفيقى وهو الفكر المعروف في تراثنا القديم خاصة عند اخوان الصفاء والذي طبع عقليتنا المعاصرة بطابعه . وخطورة التوفيق هو انه يوحي بأن الفكر الديني في جوهره لا يستطيع ان يعبر عن نفسه إلا من خلال فكر آخر تكون له من القوة والسيطرة ، بالفاظه ومعانيه وتصوراته ، ما يستطيع بها ان يكون هو الاساس ويكون المعطى الديني هو التابع ، فينشأ تفسير اسلامي يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير مسيحي يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير يهودي يقوم على الفلسفة اليونانية ويقاس مقدار التقدم في الفكر الديني بمقدار التقدم في الفكر الحضاري الذي تسلك المعطى الديني عليه . المشكلة اذن هي ان الفكر الديني على هذا النحو لا يستطيع ان يعبر عن نفسه إلا اذا تسلك على فكر آخر مغاير له وهو فكر انساني من حضارة اخرى سابقة له أو معاصرة ، وكان المعطى الديني شكل بلا مضمون ، شكل فارغ يعطيه الفكر الانساني مضمونه أو مضمون بلا شكل ، تصورات للكون دون صياغة لفظية خاصة ، وكان المعطى الديني ليس له مقومات بداخله وكأنه معطى هلامي يتشكل

حسب الظروف . كان الفكر الاسلامي يونانياً من قبل ثم كان الاسلام رأسمالياً مرة واشتراكياً مرة ، ملكياً مرة وجمهورياً مرة ، حكماً مطلقاً مرة وديموقراطياً مرة .

يكون التجديد بهذا المعنى تجديداً نسبياً لأنه يأخذ آخر ما وصلت اليه المعرفة البشرية ثم يستعمله الفكر الديني للتعبير عن نفسه ولكنه تجديد يكون أقرب الى الجمود لأن المعرفة الانسانية متطورة ولا يأخذ الفكر الديني منها إلا آخر مرحلة ، لذلك كان توما الاكويني مجدداً نسبياً لأنه تصور فلسفة ارسطو آخر فلسفة استطاعت الانسانية ان تصل اليها .

ان مشكلة التوفيق هي في الحقيقة مشكلة التفسير وهي مشكلة منهجية لم يلتفت اليها الفقهاء والمتكلمون بقدر ما التفت اليها الصوفية والفلاسفة . التوفيق هراخذ ذكر انساني ثم تسلق المعطى الديني عليه فاما ان تكون الغلبة للفكر الانساني عندما يحتوي المعطى الديني بداخله واما ان تكون الغلبة للمعطى الديني عندما يحتوي الفكر الانساني بداخله . ولكن الغالب هو الحالة الاولى اي احتواء الفكر الانساني للمعطى الديني فأصبح التصور الاسلامي للعالم هو التصور الهرمي التدريجي لا التصور الافقي ، وأصبحت أهم فضيلة فيه هي النظر لا العمل ، وانقسم الانسان جزأين جزءاً خالداً يرجع الى عاله الاول ، وجزءاً فانياً يتحول الى تراب مع ان مشكلة العصر في المحافظة على هذا الجزء الثاني .

اما الفقهاء فانهم استطاعوا ان يضعوا مشكلة التفسير وضماً مغايراً فسلطوا المعطى الديني على الواقع نفسه ورأوا هذا الواقع نفسه ، وهو الواقع الفعلي الحاضر داخل المعطى الديني ، فاستطاع الفقهاء اخراج الواقعة السلوكية من النص وهو ما يسمونه بتنقيح المناط ، كما استطاعوا ايجاد هذه الواقعة السلوكية في الفعل الخارجي وهو ما يسمونه بتحقيق المناط ، أي ان التفسير اساساً هو صلة بين النص والواقعة الفعلية الحاضرة ، وهذه الواقعة هي المشكلة ذاتها التي تتطلب حلاً فالتفسير يبدأ من الواقع الى النص ومن النص الى الواقع ، من الواقع الى النص حتى يمكن ايجاد اساس نظري للمشكلة الواقعة ومن النص الى الواقع حتى يمكن توجيه الواقع على اساس نظري فعال .

لا تعارض اذن بين الدين والعلم من حيث منهج التفسير . فمنهج التفسير عند الأصوليين يبدأ من الواقعة ولا يعتبر النص قد حوى كل الحقائق مسبقة وان مهمة المفسر هي استخراج الكنوز من النصوص ، فالواقع هو نقطة البدء في العلم وفي الفكر الاصولي على السواء . ليس المنهج العلمي اذن منهجاً لكشف حقائق جديدة والمنهج الديني منهجاً لشرح حقائق قديمة لأن كليهما يبدأ من الوقائع الخارجية .

لقد احتوى النص الديني على حقائق يمكن اعتبارها مجرد توجيهات عامة كتلك التي عند العالم قبل أن يبدأ علمه أو كفروض عامة قابلة للتحقيق ، وتكون مهمة المعرفة الانسانية هي التحقيق ، أو تكون مهمة هذه الفروض توجيه الفكر الانساني نحو العثور على كيفية التطبيق اذ قد كفاه الوحي عناء البحث النظري ، أو قد يكون الوحي قد أعطى الانسان نقطة يقينية يبدأ بها المفكر الديني كما يبدأ العالم ببعض المسلمات مثل وجود العالم ، أو قد يكون الوحي قد أعطى وجهة نظر كلية شاملة نظراً لأن المعرفة

الانسانية حالة أوجه وتعبيراً عن وجهات نظر ، فالعالم أيضاً لديه بعض الايمان المبني السابق قبل أن يبدأ بحثه العلمي كعالم الدين تماماً ، وكلاهما لن يقبل شيئاً على انه حق ان لم يثبت العقل والتجربة انه كذلك .

ليس الدين اذن مذهباً أي مجموعة من العقائد المتناسكة ، يقبل ككل أو يرفض ككل ، انما الدين مجموعة من الفروض التي يمكن تحقيقها في الحياة العملية ، وهي فروض يستطيع الانسان عن طريق العقل والتجربة الوصول اليها . ليس الدين مجموعة من العقائد حول آدم وحواء والجنة والنار والملاك والشيطان ، معارضة لنظريات علمية عن المادة والطاقة والحرارة ، فلا العقائد الاولى على هذا النحو من الدين ولا العقائد الثانية جزء من العلم .

#### رابعاً - هل الفكر الديني فكر غيبي ؟

الفكر الغيبي أقرب الى الاساطير منه الى الفكر الديني ، والاحتفالات بالموالد هي جزء من الفنون الشعبية وليست جزءاً من الممارسة الدينية . والدين مرتبط على هذا النحو بأذواق العامة ، وتعتبر ممارستها لها عن مقدار تغلل الخرافة والفهم فيها ، لذلك ارتبط الدين بالسر والشعوذة والطلسمات . وأصبح ايماء بقوى غيبية لها تأثيرها على مصائر الناس ، ولها القدرة على جلب النعم ودفع الكوارث تذكر في ساعة الشدة وتنسى في ساعة الرخاء ، ويتذبذب فيها شعور المؤمن بين الخوف والرجاء على ما لاحظ سبنوزا .

ويتم اللجوء الى الله في حالة العجز وعدم القدرة ، ففي وقت الهزيمة يلجأ فيها الى الله ويكثر بناء المساجد والاحتفالات بالموالد وطبع أمهات الكتب الدينية ، وكثيراً ما يلجأ الى الله من اجل التسوية . فاذا طلب من احد قرض نقود وهو لا يملك أو لا يريد الاقراض فإنه يقول : ربنا يسهل أو « على الله » أو « ربنا يرزق » « ربنا مملك » ، ففي ساعة العجز تكثر الدعوات على ما يذكر الجبرتي ساعة هجوم نابليون على القاهرة « يا نجي اللطاف ، نجنا مما نخاف » .

اما ما يذكر في الكتب المقدسة من قصص حول آدم وحواء والملاك والشيطان وإبليس والجنة والنار الى آخر ما ينأى عنه البعض باعتباره تفكيراً غير علمي فقد اعتبره الفلاسفة من قبل مجرد رموز تدل على معانٍ عقلية أو روحية وانكروا مادية الوقائع أو احداثها التاريخية ولم يستبقوا إلا المعاني التي يمكن لجميع العقلاء الاتفاق عليها والتحقق من صدقها وتطابقها مع الواقع على المستوى العام دون ان تتعلق الحادثة بدين معين أو بملحظة تاريخية معينة . ان كل هذه القصص أقرب الى التصوير الفني منها الى الوقائع على ما يقول بعض المجلدين المعاصرين ، الفرض منها التأثير على النفوس وليس تقرير وقائع تاريخية وقد قال بذلك كثير من الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد وفيلون وابن ميمون وسبينوزا وأوريجين ، فالغرض ليس الرمز في ذاته بل هو المنفعة الحاصلة منه في الحياة العملية وعلان ذلك بأسلوب التخيل ، فاذا نتج عنها ضرر فالحظاً من المفسر الذي ينسب لها وقائع مادية ترتكز عليها ، فقد يكون إبليس رمزاً للشّر ، وكما أن الشعور الانساني يخلق إلهاً فإنه يخلق شيطاناً ، وكما أنه يحسد الخير فإنه يحسد الشر ويتضح ذلك في الاعمال



الرواية الكبرى يلجوا في عطيل والملكة الأم في هاملت . قد يكون ابليس رمزاً للاخطاء البشرية ، أو قد يكون رمزاً في عصرنا الحاضر للتحدي ولأعمال العقل والعزة . ولا داعي لاعتبار القصة جزءاً من الادب الدرامي فقد قال الفلاسفة بالرمز وقال علماء البلاغة قبلهم بالتحليل أو كما قال المعاصرون بالتصوير الفني . ولسنا اذن في حاجة الى شرح التناقضات الدخالية أو في بيان النواحي الاسطورية في قصة ابليس وحواره مع الله وطرده من الجنة وتحديه الله باغوائه للانسان ، لسنا في حاجة الى الاطالة في ذلك فالادب الشعبي لا يعرف التناقضات لأنه لا يقوم على العقل ، والرمز ايضاً لا يعرف التناقضات لأن الغرض منه ليس اعطاء نظرية عقلية أو عقيدة لاهوتية في الفرق بين ارادة التكوين وارادة التشريع .

وليس الدين كله يقوم على حب الله وكره ابليس بل تلك رموز لها ما يقابلها في الانفعالات الانسانية كما وضع ذلك في احوال الصوفية ، بل ان هذه القصة في تراثنا اشمل من احتوائها في تلبس ابليس لابن الجوزي أو في كتاب الطواسين للمحلاج أو تفليس ابليس للمقدسي بل نجد تفسيرات اخرى لها في كتب الفقه وفي الكلام وفي الفلسفة ، والافضل دراسة الشيطان في التراث بمناهج التراث قبل دراسته بمناهج الادب الغربي في تصوير ابليس كجزء من الدراما البشرية .

ولماذا يقوم الدين كله على قصة ابليس والدين علموه بالقصص الأخرى خاصة في العهد القديم ؟ والقصص في القرآن ، على ما هو معروف ، أتى بصلد الحديث عن العهد القديم دون ان يقرر وقائع أو حوادث ، والغرض من القصص الترويح على النفس والتخفيف على القواد .

اما المعجزات فقد أدت دورها في دعوة الناس الى الايمان عندما كان الله يتدخل تدخلاً مباشراً في الطبيعة في التوراة والانجيل ، ولكن بعد أن استقل الشعور الانساني ولم يعد الانسان في حاجة الى برهان آخر يفوق الطبيعة لم يعد للمعجزة أي معنى وأصبح خرق قوانين الطبيعة تهديداً للمعرفة الانسانية أكثر منها تأييداً ، اغفالاً لعناية الله أكثر منها اعلاء لقدرته . فالمعجزات كانت ثم انتهت بظهور الاسلام الذي استبدل بالمعجزة الاعجاز وجعل احد البراهين على صدق الوحي هو التحدي الانساني ، تحدي قدرة الانسان على الخلق والابداع . المعجزة ليست مشكلة عصرنا بل مشكلة عصور مضت وانتهت منذ اربعة عشر قرناً بل منذ عشرين قرناً منذ كانت آخر المعجزات هو ظهور المسيح ووفاته وبعثه ، بعدها انتهت المعجزات . فالدين الاسلامي على ما يقرر علماء تاريخ الاديان أقل الاديان ذكراً للقصص والمعجزات ، أي ان الجانب الغيبي فيه يكاد يكون معدوماً ، فالاسلام يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور الوحي وفيه اعلان لاستقلال الوعي الانساني واستقلال الطبيعة عن كل تدخل خارجي . لقد بلغ العقل كماله ويستطيع الانسان بعقله الادراك المباشر كما يستطيع بفعله تغيير واقعه ، لم يعد الانسان بحاجة الى عقل وارادة خارجية لنصرته أو هزيمة اعدائه . كل شيء فيه طبيعي ومحمد كان بشراً يمشي في الاسواق وابن امرأة كانت تأكل القديد ولم يكن إلا وسيلة لاعلان الوحي . بل ان الله عند الأصوليين لا يكاد يذكر اسمه ولا يذكرون إلا « الشارع » أي واضع الشريعة ، ولا يكاد يذكر في الفلسفة ، ولا يذكر الفلاسفة إلا « واجب الوجود » واستطاع المتكلمون التوصل الى التنزيه المطلق وتحجير الفكر الانساني من كل تشبيه

مادي ، واستطاع المتصوفة جعل الله عملية توحيد ، عملية فردية أو كونية .

والاسلام ليس وحياً أعطي مرة واحدة كما اعطيت غيره من الرسالات بل أعطي خلال ثلاثة وعشرين عاماً ، ونزل الوحي حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الأصول طبقاً لأسباب النزول وتبعاً لامكانيات تقبله ، وكثيراً ما كان الوحي يعدل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ . ومن ناحية أخرى جاء الاسلام كآخر حلقات تطور الوحي في التاريخ ابتداء من ابراهيم أبي الانبياء ، فالوحي يسير طبقاً لمتطلبات كل عصر ، اذا انتهت فترة جاء وحي آخر ملئياً لمقتضيات الفترة التالية وطبقاً لما حدث من تقدم ، فهناك تقدم معين من نبوة الى نبوة ، ومن رسالة الى رسالة اي ان الوحي يسير في خط من الوراثة الى الامام ويتبع فلسفة ارتقائية للتاريخ كما يقول هردر وكانط ، حتى صاغ لسنج فلسفة للتاريخ طبقاً لمسار الوحي فيه على مراحل ثلاث : الاولى ، القانون الخارجي واعتبار الله مصدر خوف وطمع وهي مرحلة اليهودية . ثانياً ، الحب الداخلي واعتبار الله موضوع حب وهي مرحلة المسيحية . ثالثاً ، استقلال العقل الانساني وثقته بنفسه وعدم احتياجه الى وحي وهي فترة عصر التنوير وان شئت الاسلام اذا كان الاسلام على ما يقول المعتزلة يقوم على العقل وان الشرع تابع للعقل . ثبت تطور الوحي اذن ان الحقيقة موجودة الى الامام لا الى الوراثة ، لذلك يكون غريباً حقاً أن يقف الناس عند النموذج الاول في تطبيق الوحي عندما تحقق لأول مرة في صدر الاسلام أو في عصر المسيح أو تتكرر النداءات بالعودة دائماً الى الأصول الاولى وإلى النقاء الاصلي في النسخ الاول .

يقوم الوحي اذن على العقل ، وقد كانت مهمة العقل عند المعتزلة هي بيان حق الانسان وواجبه على الله لاحق الله وواجبه على الانسان ، والعقل اساس الشرع ، وكل ما حسنه العقل حسنه الشرع بل ان العقل ما كان في حاجة الى الشرع لأن الانسان لا يحتاج الى وحي ، وما الوحي إلا لطف من الله وكرم منه قد لا يحتاجه الانسان لأن العقل فيه ما يقنيه ، وقد عبر الفلاسفة ايضاً عن هذه الحقيقة فالدين والفلسفة شيء واحد ، متفقان في الموضوع والمنهج والغاية وقد عبر ابن سينا وابن طفيل عن ذلك في رسالتهم يحيى بن يقظان كما صاغ ابن رشد ايضاً هذه الحقيقة في نظرية التأويل ، وتأويل الشرع حتى يتفق مع العقل وتلك شيمة أهل البرهان .

والعقلية السلفية ليست كلها عقلية دينية غيبية . صحيح ان ابن تيمية وابن القيم يؤمنان بوجود الشياطين والجن والمفاريت ، وهذا هو احد وجوه الضعف في هذه المدرسة ، ولكن من ناحية أخرى استطاع ابن تيمية نقد المنطق الارسطي ووضع أسس لمنطق جديد ، استطاع نقد المنطق الشكلي ووضع أسس منطق استقرائي جديد . لقد كان لأهل السنة بوجه عام والمدرسة السلفية بوجه خاص الفضل في اكتشاف عالم الحس والتجربة . ونحن نعلم ان الحركة الاصلاحية الحديثة قد خرجت من المدرسة السلفية . فقد حارب محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا ، وكلاهما من السلفية ، البدع والخرافات في التفكير الديني المعاصر وفي أساليب الممارسة الدينية ، واستطاعت هذه المدرسة تحويل الدين الى نقد اجتماعي كما هو واضح في « تفسير المنار » . وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضح « علم

الاجتماع الديني الموجه « فقد درس الاساليب الدينية الحاضرة وقيمها وحاول القضاء على الاسطوري منها والرجوع الى الاساليب الدينية البسيطة الاولى .

والتفسير الاسطوري الغيبي للدين هو بالفعل تفسير العوام له وايمان البسطاء السذج اما المثقفون فإن تفسيرهم لهو أكثر عقلانية . ومنهم من يؤمن بأن الدين كله ليس إلا رموزاً يمكن للفيلسوف ان يدرك معناها وهذا يكفيه ، إنما مشكلة المثقفين المؤمنين أو المؤمنين المثقفين هي الازدواجية التي يعيشون فيها بين العقل والايمان ، فهم مؤمنون بالعقل والتحليل العقلي بل وبالمنطق ومناهج البحث ولا يرون ضيراً في التبرك بأولياء الله أو زيارة أهل البيت ، فهو عقلاني في ميدان العلم والتخصص ومؤمن غيبي في السلوك اليومي في حياته العامة ، وهو في نفس الوقت لا يود ان يخاطر بحياته ، فالعقل مهتة والحديث عن الدين لا يتعدى الحديث عن المهنة او عن الحضارة دون اخذ موقف عملي ، أي أن المثقف المؤمن مزدوج مرتين : مرة في حياته الفكرية بين العقل والايمان ، ومرة في حياته العملية بين النظر والعمل .

ومقياس صحة العقائد ليس صدقها أو كذبها من الناحية النظرية بل مقدار فاعليتها من الناحية العملية فلا يهم اثبات خلود النفس أو انكارها بقدر ما يهم هذا الاثبات أو هذا الانكار في حياة الناس العملية . ان الاثبات أو النفي النظريين لا يؤديان إلا الى ضجة مفتعلة دون أي تغيير في حياة الناس اليومية ، وكذلك تحدث ضجة نظرية مفتعلة حول اثبات وجود الله أو نفيه ان لم يكن لذلك اثر عملي في حياة الناس ، فالله عند بعض المفكرين ليس من جانب الوجود أو من جانب الماهية أو حتى من جانب المطلب الخلفي أو النفسي بل هو وظيفة جوهرها التقدم وهي وظيفة الله في العهد القديم .

لا يحتاج الانسان اذن كي يكون مسلماً الى الايمان بالجن والملائكة والشياطين والعفاريت ، فالايان هو ما وقر في القلب وصدقه العمل . الايمان سلوك ، لذلك قرن الايمان دائماً بالعمل والعمل بالايمان ، وجعل الخوارج العمل جوهر الايمان . وقد لاحظ علماء الأصول من قبل ان الحديث قد يكون ظنياً من ناحية النظر ولكنه يقيني من ناحية العمل . فلا يهم الاعتقاد النظري بقدر ما يهم السلوك العملي ، وقد قرر علماء الكلام ايضاً ان المعاملات شيء والعبادات شيء آخر ، فيمكن للمسلم المعاصر ان ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلماً حقاً في سلوكه ، وهي الفكرة المسيطرة على كثير من فلاسفة الاديان في اليهودية والمسيحية عند القديس يعقوب والمسيحية الاولى حتى كانط والمسيحية الليبرالية عند هارناك .

لذلك لا يدل قول لابلاس عندما سأله نابليون : وما المكان الذي يحتله الله في نظامك ؟ لا يدل قوله « الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي » على انكار لابلاس لله ، فقد آمن كثير من الفلاسفة مثل سبينوزا وابن رشد بالله على انه نظام الطبيعة الشامل وبأن صفات الله المطلقة هي قوانين الطبيعة الثابتة كما اعلن كثير من الفلاسفة بأن « الله قد مات » ويعنون بذلك الإله الاسطوري المشبه بالمجسم كما هو الحال عند فولتير ، كما قد يعني بها البعض ان الوحي قد انتهت مهمته وان العقل الانساني يقوم الآن بالمهمة بدلاً عنه مثل لسنج والمعتزلة ، وقد يعني بها فريق ثالث ان الله لن يتدخل في نظام الطبيعة وبأن الانسان حر في افعاله وله ارادة القوة لخلق نفسه كذات قادرة مثل نيتشه ، وقد يعني فريق رابع أن الله فرض انساني

محض وإن الحقيقة الواقعة الأولى هي وجود الانسان مثل سارتر . لا تدل هذه العبارة اذن بأن الله قد مات إلا على موت الاله الاسطوري وقد تدل على الله كحياة وخلق وإبداع وتقدم وحرية وهي آلهة العصر الحديث . مات الإله القديم وعاش الإله الجديد . مات الإله ، يحيا الإله . مات الله من حيث ابقاؤه على الأوضاع وعاش الله من حيث هو نذير بقيام الثورة ، وهذا ليس مجرد تغيير في الالفاظ بل التعبير عن وظيفة اللفظ القديم بلفظ جديد .

لا يهيم الدين اذن وضع اجابات على اسئلة نظرية محضة عن أصل الكون ونهايته بل انه لا يتعرض إلا لما يعرض للناس من مشاكل عملية فليكن الكون قديماً أم حادثاً ولكن الذي يهيم هو الخبز لكل فم والدواء لكل مريض والملبس لكل عار والمأوى لكل شريد والكلمة على كل لسان ثقیل .

صحيح ان في فكرنا المعاصر تياراً دينياً لا ثبات الجن والملائكة والشياطين ويتم الترويج لذلك في اجهزة الاعلام ويكون الاجدى في مثل هذه الحالة للمجتمعات النامية التي ما زالت تروى تحت عبء الفكر الاسطوري والعقولة الغيبية التي هي حصيلة بعض جوانب في تراثها الديني القديم أو في التيارات المثالية المعاصرة ، الأجدى لهذه المجتمعات ان تحاول الاقتراب من العقلية المضادة لها أي العقلية العلمية والاتجاه التجريبي ، وان يقال لها ان بناءها التحتي هو الذي يحكم بناءها الفوقي وان مشكلتها الخلقية ليست في نسيانها للفضائل بل في فقرها ، وقد اثبتت هذه النظرية صدقها في نشأة الفكر المادي في القرن التاسع عشر ، أما التعديلات الحديثة التي ادخلت في هذا الفكر فإنها تصح في البيئة الاوربية التي تشبعت بالنظرة المادية وتحقق التوازن في بنائها النفسي وتم فيها القضاء على الاسطورة والمثاليات برد فعل عنيف عليها في النظرة العلمية واعتبار التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة الانسانية أما الدعوة الى ان البناء الفوقي قد يؤثر على البناء التحتي فهي دعوة وان كانت صحيحة في بعض اللحظات التاريخية إلا أنها قد لا تكون كافية لمثل مجتمعاتنا النامية التي تنحو نحو العلمية لأننا ما زلنا في فكرنا المعاصر نفسر الاحداث بالرجوع الى العلل الاولى لا الى عللها المباشرة ، فالنظرة للمادية التقليدية قد تكون اكثر فاعلية في المرحلة التاريخية التي نمر بها الآن . قد يكون للنزعة الاقتصادية economisme خطرها على المجتمع الاوربي الحالي الذي يقلل من قيمة عوامل أخرى ولكنها نزعة تعبر عن أهم نقص لدينا وهي معالجة الظواهر على أنها أشياء موضوعية مستقلة وليست من فعل إرادة أخرى اكبر منها .

كما ان نظريات فرويد الحرفية لتفسير الظواهر النفسية بالرجوع الى الجنس قد لا تكون صادقة في المجتمع الاوربي الذي لم تعد لديه عقدة الحرمان أو الكبت بعد أن استطاع التمتع بالحياة والتفرقة بين الوجود والفكر ، أو بين الواقع والقيم ، في حين ان هذه النظريات النفسية قد تساعد اكثر على فهم سلوك المجتمعات الشرقية التي ما زال الجنس فيها داخلاً في نطاق المحرمات حيث يظهر كل ما يصفه فرويد من كبت وحرمان ، وكثير من سلوكنا اليومي موجه بالحرمان الجنسي والاشباع الرخيص ، وهذا ما يفسر لنا رواج الافلام الجنسية والحديث عن الجنس والتعبيرات الجنسية غير المباشرة كما تظهر في النكات الشعبية .

## خامساً - هل الفكر الديني فكر تبريري ؟

كَيْفَ إن الفكر الديني قد يكون أسطورياً وقد يكون علمياً فإنه قد يكون تبريرياً وقد يكون نافياً . فقد يكون الفكر الديني مبرراً لعقائد الدين ومن ثم يرجع الى الفكر التوفيقي . والتبرير هو عقلانية زائفة . فاذا نظرنا الى ما انتهت اليه الفلسفة الاسلامية لوجدنا انها قد انتهت الى تأكيد نظريات ثلاث تكون جوهر العقيدة الدينية : وجود الله ، خلق العالم ، خلود النفس .

ولكن الاخطر من ذلك هو تبرير الاوضاع القائمة سواء النظم القطاعية في العصر المسيحي الوسيط أو نظم حكم الفرد المطلق كما هو الحال عند الفارابي . يفرز الفكر الديني تصوراً معيناً للعالم مثل التصور الهرمي لتبرير الاوضاع الطبقية ، هذا التصور الذي يجعل العالم متفاوتاً في مراتب الكمال والنقص ، من الكمال المطلق حتى نصل تدريجياً الى الاقل كمالاً وهي المادة التي تكون الطرف المقابل وعلى النقيض من قمة الهرم . هذا التصور الرأسي للعالم ان هو الا تبرير للأوضاع الطبقية وتأييدها عندما يتأصل في جذور نفسية ويصبح اكبر دعامة للمجتمع الطبقي .

ولقد أشار سبينوزا من قبل الى استخدام الحكام الدين للسيطرة على الشعوب وهذا ما نشاهده في الوقت الحالي حين تزدهر حركة بناء الجوامع والاحتفالات بالموالد والاكتثار من البرامج الدينية ساعة الهزيمة والله لا بد وأن يعرى المؤمنين المهزومين ، بل ان اولياء الله ليظهرون في البلاد المهزومة اعلاناً للنصر وترويحاً للسباحة وتحويلاً للأنظار وجلباً سريعاً للنصر الرخيص . ولا تحتاج كل هذه الظواهر الخرافية مثل ظهور القديسين الى رفضها رفضاً علمياً بالحدوث عن النور والطاقة الروحية كما يفعل المتصوفة بل يكفي لرفضها القيام بتحليل نفسي اجتماعي للعصر .

قد يكون الفكر مبرراً عندما يرمي الى الابقاء على الاوضاع الطبقية والطائفية لبلد ما رغبته في المحافظة على مصالح كل طائفة كما يحدث في الفكر الديني الذي يبني اقامة حوار بين الاديان والذي يسميه البعض « التفوق على الطريقة اللبنانية » فقد يخدم الحوار غرضين : الاول عقد حوار بين المذاهب المختلفة وانفتاح كل فكر على الفكر الآخر ، وقد كان ذلك الحوار شعبة تراثنا القديم حيث كان الحوار يعقد بصفة مستمرة بين الفرق المختلفة ، وكان يدل على ثقة بالنفس وعلى احترام للعقل وعلى حرية فكر يتمتع بها الجميع على اختلاف دياناتهم . بهذا المعنى يكون الحوار مجدياً بل ويساعد على الخروج من العزلة الفكرية وعلى تعليم اسلوب الحديث مع الآخرين ، فغالباً ما يكون حديثنا مع النفس monologue لا حديثاً مع الآخرين dialogue ولا يعني هذا الحوار التنازل عن شيء من الفكر بل تقويته عن طريق الفكر الآخر ، كما لا يمنع الاختلاف النظري من الالتقاء على القضايا الانسانية العامة كتحريم الأرض والقضاء على التخلف ومخاربة المجاعة وسوء التغذية وعلاج المرض .

ولكن هناك حواراً من نوع آخر خاصة في لبنان يود الابقاء على القسمة الطائفية فيه فذلك اكبر غنى وأشد خصوصية من الالتقاء على الوحدة الوطنية . غرض الحوار اذن على هذا النحو تأكيد التحزب الطائفي ونصرة فريق على فريق والحرص على مصلحة الطائفة قبل الحرص على مصلحة الوطن . تحاول كل طائفة

ان نجد لها نصيراً لدى انتصارها في البلاد الأخرى .

في بعض الاحيان يؤدي الحوار على هذا النحو الى التقليل من حدة التعارض بين الغاصب والمغتصب ، بين القوي والضعيف ، مثل الحوار المرجو بين دول البحر الأبيض المتوسط ، بين جنوب اوربا وشمال افريقيا لاقامة شكل من اشكال الاستعمار الجديد . ان الحوار المطلوب بين الاطراف المتعارضة بين الاستعمار والبلاد المتحررة من شأنه ارجاع السيطرة الفكرية عليها ، كما ان الحوار بين صاحب رأس المال والعامل لاقامة الجسور بين الطبقات من شأنه تثبيت الاوضاع الطبقيّة القائمة .

ولم تتعد موضوعات الحوار بعض مشاكل اللاهوت دون الدخول في المشاكل الواقعية وإلا اصبح الحوار ماركسياً ! الحوار الوحيد المطلوب بين الغني والفقير هو حوار عملي ، أي اعطاء ما للغني الى الفقير ، وحوار المستعمر مع المستعمر هو تحرير الأرض . لا يعم الحوار التثليل أو التوحيد فتلك موضوعات لا تدخل فيها للحوار الأخوي أو اللقاء الروحي بل هي موضوعات لتاريخ الاديان ولتاريخ الأديان المقلون . وقد استطاع المنهج التاريخي اعطائنا نتائج حاسمة في هذه الموضوعات وذلك من خلال الدراسات التي اقيمت حول نشأة المسيحية .

يمكن اقامة حوار لو استطاع المحاورون الوصول الى علم كلي شامل لدراسة كل وحي أو لوضع قواعد عامة له axiomatique يمكن بها دراسة المشاكل التي يعرض لها كل وحي وإيجاد حلول مسبقة لها قبل أية دراسة تاريخية مثل الصلة بين الكتاب *écriture* والتراث *tradition* أو معرفة مضمون الوحي هل هو شخصي أو واقعة أو تاريخ أو كلمة ، الصلة بين الوحي والالهام . . . الخ . أي وضع منطق الروحي لدراسة كل معطى ديني مع عدم اغفال نوعية كل مرحلة من مراحل تطور الوحي .

في فكرنا الديني المعاصر هناك تياران لربط الدين بالفكر الثوري المعاصر : الأول تيار تبريري للخدمة الدين ولايثبات ان الدين ليس متخلفاً عن ثوراته العصر بل يزداد عليها الله ، لم يقع في اخطائها كالمادية والصراع ، وانه ما زال حارساً للإيمان ومؤمناً بالقيم الروحية ومؤكداً لمعاني المحبة والاخاء ومرتبطة بتاريخه وتراثه ، وهو تيار يود في الحقيقة الحد من التيار الثوري ويلجأ الى الحسن الديني للجماهير ويبين لهم الاتفاق بين الدين والثورة وهو في الحقيقة يؤمن بتعارضها ، وغالباً ما يكون المفسر صاحب مصلحة ويهدف اساساً للدفاع عن مصلحته ومصلحة طبقته ، وغالباً ما يكون عضواً في تحرير جريدة أو في هيئة كبار العلماء أو صاحب املاك أو اقطاعيات أو موظفاً كبيراً .

والثاني فكر نافي مهمته اعطاء الثورة دفعة جديدة وتفجير طاقات الدين المحبوسة وهو التفسير النافي للأوضاع والمحقق للثورة المستمرة والذي يقضي على كل تصور ديني تقليدي يؤيد الاوضاع الطبقيّة مثل التصور الهرمي للعالم ويستبدل به تصوراً افقياً يضع الانسان في التاريخ ويجعل الله هو التقدم . فليس كل فكر ديني فكراً تبريراً ، بل هناك فكر ديني نافي أدى الى ثورة القرامطة وثورة الزنج في الماضي وانحسر وراء الفكر التبريري في فكرنا المعاصر . والفكر النافي هو الذي يتحد بالواقع وتكون حركة الفكر فيه هي تغيير الواقع ذاته لا يخشى من القول بالملكية العامة أو من الاستيلاء على الميراث وضمه للمال العام أو من

المطالبة بإعادة توزيع الدخل حسب قيمة العمل وحده ، أو الدعوة لاقامة حكم الطبقات الكادحة أو القضاء على الأوضاع الطبقيّة أو قول الحق في وجه حاكم ظالم .

قد يكون الفكر الديني فكراً تبريراً لو كان الدين تشبهاً للأوضاع القائمة وقد يكون الفكر الديني فكراً نافياً لو كان الدين ثورة على هذه الأوضاع .





## رابعاً - الإصلاح والنهضة

---

- ١ - جمال الدين الأفغاني
- ٢ - التفكير الديني وإزدواجية الشخصية



## ١ - جمال الدين الأفغاني(\*)

أخذ الاحتفال بعيد القاهرة الألفي مظاهر عديدة أهمها الندوة العالمية التي أقيمت في القاهرة في الشهر الماضي بفندق عمر الحيام بالزمالك . وبالرغم مما ساد الندوة من روح علمية يغلب عليها طابع التخصص والتركيز على تاريخ القاهرة كما يبدو من قطع الزجاج والفخار والأواني والحلي في المتاحف أو من سجلات الرحالة مع وضع الحياة الفكرية في المحل الثاني مما جعل كثيراً من أساتذة الجامعات ممن يعملون في هذا الميدان يشعرون بعجزهم عن المساهمة في هذا الاحتفال الجليل حتى تكون الندوة لقاء بين المفكرين بقدر ما كانت لقاء بين المؤرخين ، بالرغم من هذا كله بذلت وزارة الثقافة جهداً مشكوراً في تيسير وسائل الراحة للمدعوين فقد نزلوا في القصر الذي بناه اسماعيل ارضاء لمدعويه وكسباً لصداقاتهم ، ولهذا سأحاول في هذا العدد الخفاص عن القاهرة في عيدها الألفي وعن ندوتها الحديث عن موضوع فكري وهو ذكرى مرور مائة عام على زيارة السيد جمال الدين الأفغاني لها سنة ١٨٦٩ واثراً هذه الزيارة الفكرية فيها ، فقد كانت لمصر مكانة خاصة عنده « كاد أن لا يخلو سطر من العروة الوثقى إلا وفيه ذكر لمصر ، ولا إبراهيم وأدلة على ظلم الإنكليز إلا ويتمثل في مصر وذلك لأن جرح مصر كان ولم يزل له في جسم الأمة الإسلامية والعرب عموماً نغولاً ويعروقها اتصالاً » ( الأعمال الكاملة ، نشر محمد عمارة ، المسألة الشرقية ص ٢٤١ ) . ويتأثر الأفغاني بما يحدث لدرة الشرق ودرع المسلمين قائلاً : « إن الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً . ان مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة ولها في قلوبهم منزلة لا يجلها سواها نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ولأنها باب الحرمين الشريفين » ( احتلال مصر بين الأذنان ص ٤٨٦ ) ويهيب الأفغاني بالمصريين ان يجرروا أرضهم وينادي : « فيا أيها المصريون ، هذه دياركم وأموالكم واعراضكم وعقائد دينكم وإخلاق شريعتكم قبض العدو على

---

(\*) الفكر المعاصر ، العدد ٥١ مايو سنة ١٩٦٩ ، عدد ممتاز عن ألفية القاهرة .

زمام التصرف فيها غيلة واختلاساً » ( زلزلة الانكليز في السودان ص ٥٠٣ ) . وهو اول من رفع شعاراً مصر للمصريين » الذي اصبح شعاراً للحزب الوطني بعد ذلك ( رفض التويج سلطاناً على السودان ص ٥٠٥ ) . . وفي نفس الوقت الذي يدعو فيه المصريون للكفاح يطمئن الى ان ام الدنيا لن تصاب بمكروه « ما دام القرآن يتلى بينهم ويعمل بأحكامه وفي آياته ما لا يذهب على افهام قارئه ! » ( احتلال مصر بينه الاذعان ص ٤٨٦ ) . فهو في نفس الوقت يؤمن بحراسة القرآن وبالكفاح المسلح ! وتلك هي مشكلة التراث والتجديد « أو « الأصالة والمعاصرة » أو كما يقول هو « الأصالة والتجديد » ، فمع ايمانه بالتراث القديم إلا انه يريد تصفيته مستقبياً منه ما يفيد فيقول : « أما مسألة تفضيل الامام علي والانتصار له يوم قتال معاوية وخروجه عليه ، فلو سلمنا انه كان في ذلك الزمن مفيداً أو ينتظر من ورائه نفعاً لاحقاق حق أو ازهاق باطل فالיום نرى ان بقاء هذه النعرة والتمسك بهذه القضية التي مضى امرها وانقضى مع أمة قد خلت ليس فيها إلا محض الضرر وتفكيك عرى الوحدة الاسلامية » ( امة واحدة ، سنة وشيعة ص ٣٢٥ ) ومع ايمانه بالدين يريد فهمه فهماً جديداً فيقول : « نحتاج الى عمل جديد ، نربي جيلاً جديداً يعلم صحيح وفهم جديد لحقيقة معنى السلطان الاول على الاجساد والأرواح وهو الدين . . . » ( الغرب والشرق ص ٤٥٦ ) . لقد كثرت الحديث عن الأفغاني في هذه الأونة الاخيرة بين مهاجمي له ومدافعي عنه ، فهو عند البعض محارب الاستعمار الاول وعند البعض الآخر أقل من ذلك بكثير لعلاقاته مع روسيا القيصريّة أو الدولة العثمانية ، وهو عند البعض مصلح ديني يبغى نهضة المسلمين وعند البعض الآخر أقل من ذلك بكثير لدعوته للخلافة الاسلامية ومدافعتة عنها . وكلا النظرتين تنظر الى الأفغاني من الناحية السياسية فقط ، وتفصله عن مشكلته الاصلية وهي « التراث والتجديد » ، لا يكفي ان نمدح مصلحين الدينين ، وأن نعرض لهم وكأننا نعرض لمشاهير النجوم حتى لقد أصبح الحديث عن الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي والظواهري فرصة لشهرة الكاتب أو رغبة منه في اثبات معاصرته وحدائنه يعلمه آخر صحبحات « الموضة الفكرية » والواقع ان الدراسة العلمية الواضحة لم هي التي تسير على نهجهم لتبرز أهم سمات تفكيرهم ولاعطاء دفعة جديدة للتفكير الديني بنفس الروح ( التجديد ) ولنفس الدافع ( الاستعمار ) مع وضع مائة عام في الحساب .

## أولاً - الإصلاح والنهضة :

يتفق الجميع على اطلاق لفظ « الإصلاح الديني » على هذه الحركة التي بدأها الأفغاني ومدرسته ، وقد كان الأفغاني نفسه على وعي بذلك يطالب باصلاح ديني شامل مشابه لما قام به « لوثرفان هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وخذت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين ولتقاليد لا تمت بصلة الى عقل أو يقين قام بتلك الحركة الدينية » . . . ( الإصلاح الديني ص ٢٢٨ ) ولكن الإصلاح الديني له مهمة سلبية في نقد صور التفكير الديني التقليدي ( القضاء والقدر مثلاً ) وفي نقد انماط السلوك الديني عند المؤمنين ( التقليد مثلاً ) أي أن الإصلاح الديني يقوم بمهمة تصفية الماضي وتجديد التراث القديم ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله الى نظرية

علمية . الاصلاح الديني يوقظ ولكن النهضة العلمية تؤسس ، لذلك قام الاصلاح الديني على اسس انفعالية بينما قامت النهضة العلمية على اسس عقلية . لقد اثار الافغاني النفوس وأيقظها ولكن هذه البقطة لم تتحول الى نظرية عقلية لذلك كان تأثيرها وقتياً لم يستمر ولم تعد مرحلة الاثارة عند تلايمه . أراد الافغاني بالاصلاح الديني ارجاع الوحي الى حيويته الاولى وفاعليته بعد ان تحول الى مراسيم وطقوس : « كان مقر الفقه في الرأس والصدر ثم انحدر الى الجلبة والسطر » ( كلمات ص ٢٤٨ ) كما تحول الى كهنوت « عمامة كالبرج وجبة كالخروج » ولكن مهمة النهضة تحويل هذا العلم الحي الى علم مضبوط ، اذ لا يكفي ان يكون الوحي دافعاً للسلوك مادامت تنقصه نظرية في السلوك . لا يكفي ان يكون العلم الحي في الصدر ( الرد ص ٢٥٣ ) ان لم يكن علماً نظرياً في العقل النظري .

ويرتبط باليقظة والحماس والانفعال أسلوب الخطابة والانشاء ولغة التشبيه والاستعارة فيصبح الخطيب هو العالم أو السياسي ولكن الأسلوب العلمي هو أسلوب التحليل ولغته لغة الاصطلاح أو لغة الرموز ، فاذا قامت الحركات الاصلاحية على قوة الكلمة فتقوم النهضة العلمية على قوة التحليل ، تحليل الالفاظ أو تحليل المفاهيم أو تحليل الظواهر . فكثيراً ما يستعمل الافغاني المقدمات الخطبية على حد تعبير ابن رشد سواء مستمدة من القرآن أم لا ، كمسلمات يبني عليها دفاعه أو هجومه ، فيقول مثلاً تأكيداً لأهمية الدين « كان الانسان ظلولاً جهولاً ، خلق الانسان هلوفاً ، إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً » . ( الرد على الدهريين ص ١٤٠ ) مع ان هذا الحكم خاضع لتحليلات علم النفس الاجتماعي ودراسات الشخصية ، كما يستعمل الافغاني كثيراً من هذه الاقاييل للتأثير على القراء واستهوائهم ، مثل قوله في الهجوم على دارون : « على زعم دارون هذا يمكن ان يصير البرغوث فيلاً بمجور القرون وكر الدهور وان يقلب القيل برغوثاً كذلك » ( الرد ص ١٣٥ ) وهذا النقد لا يصدق على نظرية التطور في شيء لأن التطور عند دارون يخضع لقوانين علمية ضرورية . اما الاساليب الانشائية فهي الطابع المميز لتفكير الافغاني فيقول مثلاً في رفض الموقف الطبيعي : « متى ظهر النيتشيون في امة نفذت وسأوسهم في صدور الاشرار . . . واستهوت عقول الخبيثاء . . . ويبدرون في النفوس بلور المفاسد فلا تلبث ان تنمو في تراث الغفلة فتكون ضريعاً ( ذليلاً ) وزقوماً » ( الرد ص ١٥٢ - ١٥٣ ) أي انه ينظر الى العلم نظرة خلقية فهناك علم حسن وعلم قبيح ، وعلم طيب وعلم خبيث ! ويقول ايضاً « النيتشيرة جرثومة الفساد ، وأرومة الأوداد ( الدواهي ) وخراب البلاد وها هلاك العباد » ( ص ١٣١ ) . فيضيف ( السجع على الانشاء ليدكرنا بفتاوي ابن الصلاح في تحريم العلوم الفلسفية . ويقول ايضاً مهاجماً فلاسفة التنوير « كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم وصاعقة مجتاحة لشارعهم وصدعاً متفاقماً في بنية جبلهم ، يمتنون القلوب الحية بأقوالهم وينثنون السم في الأرواح بأرائهم ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم فما رزئت بهم امة ولا مني بشرهم جيل إلا انتكث قتله وسقط عرشه . . . » ( الرد ص ١٤٠ ) فمثل هذا السجع الفكري لا يشير الى نظريات فلاسفة التنوير في شيء فضلاً عن انه لا ينطبق مطلقاً على ما قام به فلاسفة التنوير من اعمال للعقل واعتماد على الحس ودعوة للنظم الديمقراطية ونقد لحكم الملوك والنبلاء وإيمان بالطبيعة ، ولا يفيد مثل هذا السجع العقلي في تحليل نظريات « العقد الاجتماعي » أو

« روح القوانين » أو في فلسفة التاريخ . ويتحول أسلوب الانشاء الى خطبة منبرية على هذا النحو « اي جهوري من الاصوات يوقظ الراقدن من حشايا الغفلات ؟ أي قاصفة تزعج الطباع الجلادة وتحرك الافكار الخاملة ؟ أي نفخة تبعث هذه الأرواح في اجسادها وتحشرها الى مواقف اصلاحتها وفلاحها ؟ » ( الاصلة والتقليد ص ١٩٧ ) . يؤمن الأفغاني اذن بقوة الكلمة وسحرها ويعتمد على اثر البلاغة والقول والايجاز في البيان والاعجاز فيه « فكم من خطوب ألت وكادت تنير حروباً وتحدث شراً مستطيراً ازالته خطبة وحسن بيان بايجاز وكمن جيش سمع من امير كلمات فاستمعت وذلت عنده الحياة » ( سنن الله في الأمم ص ٣٣٢ ) . ويستشهد الأفغاني بخطب عمر وأبي بكر . ويستعمل الأفغاني كل أساليب الخطابة خاصة اثارة اشمئزاز القراء عن يريد مهاجمتهم والالتجاء الى عواطفهم واخلاقياتهم . فهو ينقد اصحاب الموقف الطبيعي لقولهم « ان الانسان في المنزلة كسائر الحيوانات وليس له من المزايا ما يرتفع به عن البهائم بل هو اخس منها خلقة واحد فطرة فسهلوا على الناس اتیان القبائح وهونوا عليهم اقتراف المنكرات ومهلوا لهم طرق البهيمية ورفعوا عنهم معايب العدوان » ( الرد ص ١٤٩ ) وبذلك يحاول الأفغاني احرار القارىء اجتماعياً لأنه لو كان من انصار الموقف الطبيعي لانطبق عليه هذا الحكم :

« يؤثر المنفعة الخاصة على المنفعة العامة ويبيع جنسه وامته بأبخس الاثمان » ( الرد ص ١٥٣ ) أو « يبيحون تعدد الزوجات وجعل النساء على الشيوع ؟ » ( الرد ص ١٦٤ - ١٦٥ ) اي انه يثير في القراء الحمية الدينية بالالتجاء الى الجنس . واذ ادعى الى الكفاح المسلح فانه يقول « الأمل ضياء ساطع في ظلام الخطوب ، ومرشد حافظ في بهاء الكروب ، وعلم هادٍ في مجاهيل المشكلات ، وحاكم قاهر للعزائم اذا عرمتها فترة ، ومستفز للهمم ان عرض لها سكون » ( الأمل وطلب الحق ص ٣٩١ ) وبعد مائة عام اصبح للكفاح المسلح اصوله وقواعده في حرب المصائب واصبح الأمل معقوداً لا على الاعتقاد فيه . فكثيراً ما أملنا - بل على حساب للامكانيات . ويستعمل الأفغاني أسلوب التقرير والدفاع فعل الانسان ان يعتقد ان دينه أفضل الاديان ( الرد ص ١٤١ ) ، وان امته افضل الامم والدين الاسلامي اعظم الاديان ( الرد ص ١٧٣ ) . كما يرى ان القرآن قد حوى كل شيء من علم وفلسفة وفن وصناعة وتجارة ( أوروبا والاسلام ص ٣٢٦ - ٣٢٧ ) مع ان الوقائع لا تفضل بينها . ويرتبط بأسلوب الدفاع المجهوم على الآخرين والجدل معهم فيرد الأفغاني على الدهريين كما حاور تلميذه محمد عبده سبباً وكلاماً يرد على هانوتو ، ولم تعد مثل هذه الموضوعات الآن موضع جدل أو نقاش . ولم يعد هناك مجال لمقارعة الحجج بالحجة بعد الكشف عن الوثائق ودراستها دراسة علمية نقدية ( الرد على رينان ص ٢٠٨ - ٢١٠ ) . واخيراً يستعمل الأفغاني أسلوب التشبيه الحسي وهو أسلوب الجمهور لا النظار كما قال الاسلاميون من قبل فالطبيعيون في رأيه جحده الاالوهية « يسعون لقلع هذا القصر المسدس الشكل ، قصر السعادة الانسانية القائم بسة جدران ، ثلاث عقائد ( الانسان ملك الأرض ، امته اشرف أمة ، عروجه الى السماء ) وثلاث خصال ( الحياء ، الامانة ، الصلح ) . اعاصير افكارهم تدكدك هذا البناء الرفيع وتلقي بهذا النوع الضعيف الى عراء الشتاء وتهبط به من عرض المدينة الانسانية الى ارض الوحشية الحيوانية » ( الرد ص ١٤٩ ) ويشبه الأفغاني عادة الامة بالكائن الحي - وهو التشبيه الغالب على التراث الاسلامي

القديم - في حالتي الصحة والمرض أو وظائف التغذية والنمو والحساسية أو في السلطة المركزية التي يمثلها القلب بالنسبة للأعضاء (الأصالة والتقليد ص ١٩٢ - ١٩٣)

وتصور الأفغاني للعقل تصور انشائي خطابي فيقول « وعندي اذا ظفر العقل في هذا العراك والجدال، وتغلب اقدمه على الأوهام ، واستطاع فك قيوده ، ومشى مطلق السراح لا يلبث طويلاً إلا وتراه قد طار بأسرع من العقبان ، وغاص في البحار يسابق الحيتان ، وسخر البرق بلا سلك لحمل اخباره ، وتحدث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى ، وهل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية توصله للقمر أو للأجرام الأخرى ؟! (الإنسان وحقائق الكون ص ٢٦٥ ) فالعقل ليس قوة سحرية تدل على الإعجاز بل تحليل علمي للظواهر واختضاعها لحساب كمي للوصول الى قوانين لا أثر فيها للسحر أو للدهشة أو للعجاز . وكثيراً ما يستعمل الأفغاني العقل استعمالاً جليلاً يقدم به حججاً توقع الخصم في التناقض أو تجعله يقول المستحيل كما هو الحال في التراث القديم ، فيهاجم دارون مثلاً بحجة « كيف يخرج اللامتناهي من المتناهي » ( الرد ص ١٣٣ ) وهو اسقاط ديني ميتافيزيقي على واقعة علمية وهي التطور ، ويرى الأفغاني في الاصل الرابع من اصول التشريع وهو الاجتهاد استعمالاً للعقل « وهو الاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم المعاصرة وحاجيات الزمان واحكامه » ( باب الاجتهاد مفتوح ص ٣٢٩ ) . والقياس له مهمته في الافعال وفي استمرار النظرة الشرعية للسلوك ، أو كما يقول اقبال هو مبدأ الحركة في التفكير الديني ، ولذلك ينكر الأفغاني على علماء المسلمين جمودهم « جمود بعض المعتمدين أضر بالاسلام والمسلمين » ( كلمات ص ٢٤٨ ) ويطالب بأعمال العقل دون التقليد « خذ القياس ودع الناس » ( كلمات ص ٣٦٣ ) ولكن هذا العقل التشريعي لا يتعدى احكام التكليف ، ومهمته قياس الفرع على الأصل ، أما العقل العلمي فمهمته تنظير الواقع أو تحويل الطبيعة الى رياضة كما فعل جاليليو دون ان ترجع الواقعة الى واقعة اخرى مشابهة لها ، فالعقل القائم على التمثيل والذي يقتصر عمله على الاستدلال أو على حصر العلل واختيار العلة المؤثرة من بينها ليس هو العقل العلمي الذي يعمل على معطيات التجربة دون اي حكم سابق . العقل عند الأفغاني اذن هو عقل المصلحين والفلاسفة العقلين ، عقل غريزي أو نور فطري أو الفطرة نفسها ، وفي بعض الاحيان يكون عقلاً تاريخياً أي شهادة التاريخ « لما يحكم به العقل السليم يشهد به سير الاجتماع الانساني من يوم علم تاريخه الى اليوم » ( احتلال مصر بنه الأذهان ص ٤٨٣ ) . هو العقل الذي يعمل ضد الخرافة والوهم عند الفرد أو الجماعة . فأول شيء تتم به سعادة الامم « صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام » ( الرد ص ١٧٣ ) والثاني ان تكون عقائد الامة « مبنية على البراهين القوية والأدلة الصحيحة » ( ص ١٧٦ ) والثالث : « ان يكون في كل امة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الامة ألا يتوانون في تنوير عقولهم بالمعارف الحقبة وتحليلتها بالعلوم الصافية » ( ص ١٧٧ ) ، ويعطي الأفغاني للعقل وظيفة عملية في التحرر من الجبن « لا معطل إلا الوهم ولا يقعه عن عمله إلا الجبن » ( كلمات ص ٣٢٤ ) . وقد اشار الأفغاني الى العقل المطلق الذي يخضع كل شيء « كل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل المطلق الانساني » ( كلمات ص ٣٢٤ ) وهو العقل العلمي الذي يخضع الطبيعة له أي عقل النهضة بعد

ان ادى عقل الاصلاح الديني مهمته .

وتصور الافغاني للعلم تصور قومي مخض . فالعرب لديه اسبق من الاوربيين في الوصول الى نظرية النشوء والارتقاء ( ابو العلاء المعري ، ابو بكر بن بشرون ) قبل دارون وهكسلي ويشنر وسبنسر ( النشوء والارتقاء ص ٢٥٠ ، ٢٥٣ ) ومع ما يفيد ذلك من اثارة للحرارة الوطنية واعتزاز بالتراث القديم إلا ان المهم في العلم هو المنهج لا النتيجة . لقد وصل ابو العلاء للنظرية بحدس شاعر وأبو بكر بن بشرون بتأمل فيلسوف للطبيعة ولكن العالم هو الذي يدرس التاريخ الطبيعي بمنهج علمي قائم على تتبع تطور الاحياء . يؤرخ الافغاني اذن لتاريخ العلم عند العرب بدافع قومي بصرف النظر عن « نظرية العلم » . فابو السمع قد سبق الاوربيين في وضع علم الجبر ، وابو بكر بن بشرون سبق نيوتن في القول بالجاذبية ، وسبق لافوازييه وعلم الكيمياء الحديث في القول بالتحليل والتركيب وقد سماه الحل والعقد كما اكتشف التغليب والتنشيف والتطهير والتكليس وتحضير الاوكسجين من المغنسيوم ، وسبق جابر بن حيان الغربيين في اكتشاف حامض الكبريت ( اصالة العرب العلمية ص ٢١٢ - ٢١٨ ) . وهكذا يتحول الاحساس بالاصالة عند الافغاني الى نعمة بالماضي وفخر بالانتساب واعتزاز بالاجداد . فالعرب اسبق الامم في العلوم وأقوى الشعوب في الماضي « الكون يشهد والآثار تدل ولا من ينكر على ان للعرب وغيرهم من المعجم آثاراً ومفاخر اتت من وراء المهمم وصدق العزائم » ( بين الاجداد والاحفاد ص ٢٠٤ ) . ويعني الحاضر ويكيه مستشراً مفاخر الماضي « نعم ، أولئك أبأؤنا واجدادنا قد جاد الزمان بهم فجازلوا لكن واسواتناه ! وأمعرتاه ! واخجلناه ! اذا هم سألونا عما فعلنا بمخلفاتهم وما أورثوا لنا واستخلفوا عليه من الممالك والاقطار وعظيم المدن والامصار » ( ص ٢٠٤ ) اي ان الافغاني يصلح الحاضر بمنجاة الماضي « هذا بعض ما تمس به ارواحنا من مناجاة اجدادنا لنا » ( ص ٢٠٦ ) وهو يعتز بالوحي ولكن عن احساس بالنقص ، وكان القرآن كتاب في علوم الطبيعة . ويفسر الافغاني كثيراً من آيات القرآن ( واني مرسل اليهم بهدية ) بأنها تعني اللاسلكي ، كما أخبر القرآن بكروية الأرض ( والأرض بعد ذلك دحلاها ) ، وبأن الأرض جزء من الشمس ( كانتا رتقاً ففتقناهما ) ( السياسة والعلوم في القرآن ص ٢٦٧ - ٢٧٠ ) وهذا كله تقييد للدين عن جهل . فلا يضير القرآن في شيء الا يحتوي على الحقائق العلمية ولن يزيد العلم شيئاً ان يؤيده القرآن وهو وضع خاطيء لمشكلة التراث والتجديد وذلك برؤية آخر المكتشفات العلمية في القرآن تعويضاً للنقص واحساساً بالهبة امام العلم ، وهو ما وقع فيه القدماء وسار عليه الافغاني أيضاً بتأكيد ان القرآن حوى كل الطرق الفلسفية والمناهج العقلية ( اوربا والاسلام ص ٣٢٧ ) . وحتى لو افترضنا ذلك يكون طريق التقدم والكشف هو العلم والقرآن تابع له بتصديقه عليه .

فاذا ما انتقل الافغاني الى السياسة ورأى عزة القدماء واستعمار المحدثين بكى على الاطلال « هذه هي الامة التي كانت الدول العظام تؤدي لها الجزية استبقاء لحياتها وملوكها في هذه الايام يرون بقاءهم في التزلف الى تلك الدول الأجنبية ، يا للمصيبة ويا للرزينة ! أليس هذا بخطب جليل ؟! أليس هذا ببلاء زلل ؟؟! » ( سنن الله في الأمم ص ٣٣٨ ) ويقول أيضاً : « أبا بقية الرجال . ويا خلف الابطال ، ويا



نسل الاقيال هل ولى بكم الزمان ! هل مضى وقت التدارك ! هل آن أوان اليأس ! » ( الوحدة الاسلامية ص ٣٤٥ ) . كل ذلك يدل على ان الأفغاني بدأ حركة الاصلاح الديني بكل مقوماتها ولكن بعد مرور مائة عام لم تتحول هذه الحركة الى نهضة وبالتالي فإن عصر التنوير لم يحن بعد كما ظن البعض ( الحوراني مثلاً ) .

## ثانياً - الروح والطبيعة :

والعجيب ان العمل الفلسفي الوحيد المتكامل للأفغاني وهو « الرد على الدهريين » دعوة تقليدية في تصور الله والطبيعة . فهو ينقد ما يسميهم بالنيشريين والسوماليست والكومونيست والنهليست على انها مذاهب تنكر الروح وترفض الخلق ولا تؤمن بالاديان ولا تعترف بالحساب والعقاب ويكفر الأفغاني اصحاب هذه المذاهب الضالة ! الطبيعة ليس فيها كفر أو إيمان والعلم ليس فيه هداية أو ضلال . وقد نشأ ذلك عن تطبيق التصور الديني التقليدي للعالم على النظرة العلمية ، وبالتالي يكون أي تصور آخر للطبيعة يعطيها استقلالها ويرجع اليها فاعليتها تصوراً خارجاً على الدين . لقد هاجم الأفغاني الموقف الطبيعي لسبب واحد هو ان يعتبره ضد الايمان مناقضاً للدين ومعارضاً للألوهية ( الرد ص ١٢٩ ) أي أنه يحكم مقاييس الدين في موضوعات علمية صرفة بل ويحكم تصوراً دينياً تقليدياً شائعاً على أحدث النظريات العلمية في عصره أعني مذهب التطور ، فالأفغاني من هذه الناحية وهو يمثل أول ثورة فكرية اسلامية في العصر الحديث ما زال مشوباً بالتفكير الديني التقليدي الشائع وما زالت مشكلته هي الايمان والعلم ، الايمان لأنه سليل العصر الوسيط والعلم لأنه يعيش في العصر الحاضر أي في القرن التاسع عشر .

وهناك اشتباه في استعمال كل من لفظي « زوح » و « مادة » ، فتقال « الروحية » عادة على الاتجاهات التي تعترف بوجود روح وراء الطبيعة ويوجد إله وراء العالم أي بوجود موجودات مفارقة تدخل في نظام الطبيعة وتغير من مسارها كما هو الحال في التفكير الديني التقليدي ، ويقع الاشتباه في أن هذا الاتجاه هو بحق اتجاه مادي لأنه يتصور الطبيعة مادة الروح لا مادة منفصلة عنها ومغايرة لها بل ومعارضة لها تماماً ، فالطبيعة مادة والروح صورة ، والكون متناو والروح لامتناهية ، والعالم زائل والروح أبدية . الخ أي أنه يعترف بالعالم كمادة ثم يضع فوقه أو وراءه روحاً ، وفي هذه الحالة قد تقوى المادة أمام هذه الروح الطائفة وقد تعجز هذه الروح أمام كثافة المادة ، وقد يكون الراهب الذي فضل الآخرة على الدنيا والله على العالم أول مادي لأنه أصدر حكماً ضمنياً على العالم بأنه مادة وحكماً ثانياً بأن المادة شر أو على الأقل يجب الابتعاد عنها ، فالتنجا إلى الروح بتصور مادي للعالم ( وهذا ما يبدو في التصور المادي للعقائد المسيحية من تجسد للروح بالروح في مكان وزمان معين ومن أن الكنيسة هي جسد المسيح بالفعل وبأن البابا هو رأس المسيح بالفعل وبأن القديس والتناول المقدس حضور للمسيح بالفعل بلحمه ودمه وبضرورة الصلاة أمام الايقونات أو بتقبيل الكتاب المقدس وتجليده بالذهب ووضعه على الرأس وكما يبدو في الممارسة الشعبية للدين وزيارة مقابر الأولياء والتمسح بنحاسها وتقبيل أبوابها ومقابضها والدعوة لتفريج الكرب وزيادة الازواق ) . وكلما تم الايمان في الروحية تم الايمان في المادية كما وضع هذا في التصوف الشيعي الذي بدأ نظرية في الروح وانتهى الى نظرية في المادة ( انظر وحيد الدين

الكرماني : راحة العقل ) . دخلت اذن هذه الوثنية في التصور الديني للعالم وفي ممارسة الشعائر من هذه الروحية المنعرجة الطائفة التي تصور الروح مجردة من الطبيعة فتأتي الطبيعة وتفرض نفسها عنوة في صورة حسية . والاشياء الثاني في لفظ « مادة » . فقد عدد الافغاني مظاهر المادية في نظرية التطور عند دارون وفي التيارات الاجتماعية والسياسية عند فولثير وروسو وماركس وعند قدماء اليونان عند الطبيعيين الأول من أمثال طاليس وديموقريطس وهرقليطس أورمن أمثال لوكريس وأبيقور ، والمادة هنا لا تعني مادة مغلقة على نفسها بل تعني طبيعة تنحو نحو الكمال . فالنفس عند أرسطو كمال أول لكل ذي حياة بالقوة ، والطبيعة عند دارون تنحو نحو الكمال والطبيعة عند لوكريس وماركس وفولثير باخ حية تحتوي على مبدأ حيويته في ذاتها ، أما الطبيعة عند روسو وفولثير فلها مدلول معنوي ، وهي السبيل لتحرير الفرد من الاوهام واعادة براءته الاصلية اليه وهي كاملة خيرة ، وبالتالي فالمادية لا تعني الروح بل تعيد للروح فاعليتها داخل الطبيعة ، وبالتالي يكون المناضل الماركسي الذي يفعل في التاريخ أو الرواقي أو الأبيقوري الذي يعيش وفقاً للطبيعة أو الطبيعي اليوناني الذي يفسر الطبيعة أوروبس في غابات جنيف يكون هؤلاء كلهم أقرب إلى الروح منهم إلى المادة - على عكس راهبنا السابق - لأنهم لم يصعدوا حكماً على العالم بأنه مادة والمادة شريفة الابتعاد عنه ، بل الطبيعة عندهم وضع طبيعي فيه حياة وكمال وفيها تحرر واستنارة ، وكان العود إلى الطبيعة هو السبيل الوحيد إلى تنوير الذهن وتحرر الفن .

وبهذا التصور التقليدي المزيج للروح والطبيعة يهاجم الافغاني كل الاتجاهات الطبيعية ويدعو إلى التصور الديني التقليدي ، فيفضل فيثاغورس وسقراط وأفلاطون على أرسطو مع أن الأفغاني يجعله من أنصار المفارقة ) وديموقريطس وهرقليطس وأبيقور وديوجين ويرفض أي احلال للروح في الطبيعة يجعل فيها شعوراً أو قوة أو عقلاً لأن الروح لا بد أن تأتي من خارج الطبيعة ( الرد ص ١٣٧ ) . وتصور الافغاني استحالة وضع اللامتناهي في المنتهي ناشيء عن هذا الوضع الخارجي العقلي للروح والطبيعة وكأنها موضوعان مستقلان ومضادان ، بقدر ما نعطي للروح نسلب الطبيعة ويقدر ما نعطي للطبيعة نسلب الروح .

يهاجم الأفغاني أولاً نظرية النشوء والارتقاء كتعبير عن الموقف الطبيعي لأنها تنكر الخلق وتقول بالصدفة وهذا غير صحيح من أوجه كثيرة ، أولاً : تنحصر مهمة العالم في تفسير وقائع الطبيعة بصرف النظر عن أي معتقد سابق وإلا لما كان عالماً ولما تقدم العلم . ثانياً : لا يعني القول بالنشوء والارتقاء القول بالصدفة وبالبخت بل بالعكس فإن نظرية التطور تقول بحتمية قوانين الطبيعة وبأن كل شيء يحدث في التاريخ الطبيعي حسب قانوني التنافس للبقاء والبقاء للأصلح . ثالثاً : لا يعني القول بالتطور انكار الخلق ضرورة لأن الخلق لا يعني الحدوث كما قال ابن رشد من قبل بل قد يعني الضرورة نظراً للعناية والحكمة الإلهية ولا يعني الخلق أيضاً القول بالامكان كما قال ابن رشد بتفرقة بين الممكن والجائز ، فمن الجائز أن يتقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ولكن من الممكن أن تكون الشجرة مثمرة فالجائز هو الجائز افتراضاً والممكن هو الحادث واقعاً . ولا يعني القول بالنشوء الطبيعي انكار الخلق فقد أيد ابن رشد في شروحه على أرسطو قدم العالم وتبعه في ذلك شراحه اللاتين دون أن ينقص ذلك من تصوره الديني للعالم ، وقد يكون في القول بخلق العالم اغفالاً لاهميته وتأكيداً لزياله والحقاقه بحقيقة أكبر منه ، وقد يكون في القول بقديم العالم إثبات لوجوده وتأكيد لبقائه ولاهميته ، وهذا ما يحتاج إليه الافغاني في دفاعه عن الأرض وتحريرها . وبهذا المعنى لن يكون في الموقف الطبيعي قضاء على الاديان بل عود

بالوحي الى أسباب النزول - كما يقول المفسرون ، وحلول من الله في العالم كما يقول الصوفية ، وتحقيق لمصلحة المسلمين كما يقول الفقهاء وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر كما يقول المتكلمون . ويخشى الأفغاني من الموقف الطبيعي إنكاره لله وللاعتقاد بالثواب والعقاب ، أي ان الأفغاني يتصور الله تصوراً تقليدياً شائعاً . على حين ان أكثر المفكرين المعاصرين إيماناً مثل برجسون جعل الله داخل الطبيعة دافعاً للتطور . أما بالنسبة للثواب والعقاب فالموقف الطبيعي لا يسعها من قريب أو من بعيد وأن نظرية التطور تعني بنشأة الأحياء وتطورها ولا تعني بنهايتها . إلا ان الأفغاني ينصب العقائد الدينية حكماً على الطبيعة ، وكلما استقلت الطبيعة ظن أن ذلك يقضي على ضرورة العقائد . والعجيب ان الأفغاني يرى ان العرب أسبق من دارون في قولهم بالنشوء والارتقاء مستشهداً بقول المعري :

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

كما يستشهد برسالة أبي بكر بن بشر بن لابي السمع بقوله : « ان التراب يستحيل نباتاً والنبات يستحيل حيواناً وأن أرفع المواليد هو الإنسان الحيوان » ( النشوء والارتقاء ص ٢٥١ ) وبالتالي لم يكفر علماء العرب بجعلهم نسمة الحياة في الطبيعة . ويعترف الأفغاني بذلك ويقول « ان كل ما جاء في مذهب الطبيعيين من حصر الأحياء بأنواع قليلة وتفرع الكثير منها وعنها ، كل هذا لا يضر التسليم به » ( ص ٢٥٢ ) . كما يعترف الأفغاني بقانون الانتخاب الطبيعي « اما الانتخاب الطبيعي فهو في جبل البدواة وفي حضارة الاسلام أمر معروف ومعمول به » ( ص ٢٥٢ ) ويجعله قانوناً لبقاء الحياة . ولكن لا يرضى الأفغاني في النهاية إلا بتصور متدرج للطبيعة فيرى فيها مراتب كمال وشرف وبين كل مرتبة وأخرى انفصال نوعي واختلاف طبيعي ، ويجعلها ثلاث درجات تقليدية النبات والحيوان والإنسان . فالحيوان أشرف من النبات والإنسان أشرف من الحيوان وهذا اسقاط للقيمة على الطبيعة ، فالطبيعة واحدة ولا فرق بين ورقة الشجر أو شريحة الحيوان أو الإنسان تحت الميكروسكوب فالكمل يتكون من عناصر أولية احصاها علماء الطبيعة . وفرق بين هذا التصور المتدرج للطبيعة حسب مراتب الشرف والكمال وبين بعض الدعوات في التفكير المعاصر ( دلتاي ، برجسون ، هوسرل ، ميرلوبونتي ) لتفارقة بين الجسمي والنفسي بعد ان خلطت السيكونيفيزيقا بينهما ، فقد حدث الخلط عن قصور في النظرة العلمية واغفال لنوعية الظاهرة النفسية بالنسبة للظاهرة الفيزيقية .

ثانياً ، يهاجم الأفغاني كل الاتجاهات الطبيعية ذات المضمون الاجتماعي والسياسي أي على حد قوله السوسياليست ( الاجتماعيون ) والكومونيست ( الاشتراكيون أو الشيوعيون ) والنهليست ( العدميون ) فيتصور ان الشيوعية هي شيوعية في الملكية أي استيلاء كل فرد على ما يملك الآخر أو شيوعية النساء والقضاء على نظام الاسرة أو شيوعية الاخلاق والقضاء على القيم والمبادئ الخلقية أي انه يجعل الشيوعية والاباحية مترادفتين أن يكون كل مشاع على الشيوع أي الاباحية والاشترار في الاموال والابضاع » ( الرد ص ١٢٩ ) الى آخر هذه التصورات التي تروج لها كتب الدرجة العاشرة ليشمتر الناس لان هؤلاء الاباحيين « يزعمون ان جميع المستهيات حق شائع » ( الرد ص ١٥٠ ) كما يتهم الأفغاني الاشتراكيين بأنهم يدعون أنهم « محيي الفقراء وحماة الضعفاء وطلاب خير المساكين وكانوا يسمون بسببهم دافع الظلم ورافع الجور » وينكر عليهم ثورهم

الاجتماعية فقد « زينوا ظواهرهم بدعوى انهم مسند الضعفاء والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء » ( ص ١٦٤ ) . . . تاريخ المذاهب الاشتراكية غني بالتعريف عن نفسه بعد ان اصبحت نظاماً لاكثر من نصف سكان الأرض . وقد انكر الافغاني هذه المذاهب لأنها لم تنم باسم الدين ، وهو لا يعلم ان الدين الرسمي كان في معظم البلاد الغربية متواطئاً مع الرأسمالية والاقطاع . ويلتجىء الافغاني الى الصور التقليدية للتفكير الديني الشائع الذي تروج له النظم الرأسمالية فيقول مثلاً : « ان المبدأ الحقيقي لمزايا الانسان انما هو حب الاختصاص والرغبة في الامتياز فهنا الحاملان على المنافسة السائقان الى المبارزة والمسابقة » ( الردص ١٥١ ) . وبالتالي يدعوا المفكر الى الله وهو يقصد رأس المال وينادي بالامتياز وهو يؤسس الطبقة الاجتماعية لذلك ينتقد الافغاني الاشتراكيين لأن « غاية ما يطلبون رفع الامتيازات الانسانية كافة » ( ص ١٦٤ ) . أي انه يدافع عن الدين في صورة الملكية . وينكر الافغاني على فلاسفة التنوير خاصة فولتير وروسو موقفها الطبيعي ومضمونه الاجتماعي والسياسي ، فقد كان انصاره « يظهرون في اوقات بدعوى السعي في تطهير الاذهان من الحرافات وتنوير العقول بحقائق المعلومات . . . وكثيراً ما تجرؤوا على دعوى النبوة » ( الردص ١٤٠ ) . ولا أحد ينكر على فلاسفة التنوير رسالتهم في تنوير العقول ضد العقائد الزائفة وفي دعوتهم الاجتماعية التي مهدت للثورة الفرنسية بعدهم ، إلا ان الافغاني يعتبر أنهم « ظهروا في لباس المهذبين ولونوا ظواهرهم بصيغ المحبة الوطنية وزعموا أنفسهم طلاب خير للامة » ( الردص ١٦٥ ) لقد نشأ الاتجاه الطبيعي في الفلسفة الحديثة ثورة على الاتجاهات الروحية الزائفة التي هي في حقيقتها مادية مقنعة كما هو واضح في اللاهوت العقائدي في المسيحية وعند مشبهة المسلمين ، فظهر الموقف الطبيعي لدى سينيوزا كرد فعل على ثنائية ديكرت التقليدية ، وظهر مؤله الطبيعة من أمثال فولتير وروسو كرد فعل على التشبيه والتجسيم في اللاهوت التقليدي وكرد فعل على التصور المثالي الديني لله باعتباره ماهية كما هو الحال عند ديكرت أو الذي يعتبره مجرد مطلب خلقي أو تقوى باطنية كما هو الحال عند كانط ، وبالتالي استطاع فلاسفة التنوير الجمع بين الله والعالم ، بين الوحي والطبيعة البشرية أو بين العقل والحس وكانت الطبيعة هي الشامل لكل ذلك . ومن ناحية أخرى اخذ الموقف الطبيعي في القرن الثامن عشر في فرنسا مضموناً سياسياً فأصبح جزءاً من الثورة الفرنسية . فلذا كان الوحي هو ما فيه مصلحة البشرية يكون فولتير وروسو أنبياء العصر الحديث الذين رفضوا كل ألوان الظلم الاجتماعي وساهموا في القضاء على طبقة النبلاء والأشراف والذين قضوا على الحكم الملكي ودعوا الى الحكم النيابي . اما الافغاني فيرى ان فولتير وروسو قد تسترا تحت الثورة الاجتماعية « ويزعمان حماية العدل ومغالبة الظلم والقيام بانارة الافكار وهداية العقول » ( الردص ١٦١ ) مع انه يرفض التشبيه والتجسيم ولم يتهمكما على الدين بل على الكهنوت ولم ينكر الله بل الوثنية . ويدفع الافغاني الثورة الفرنسية التي نشأت بعد ذلك « فالأصائل التي بشها هذان الدهريان هي التي اضرمت الثورة الفرنسية المشهورة ثم فرقت بعد ذلك اهواء الامة وأفست اخلاق الكثير من ابنائها فاختلخت فيها المشارب وتباينت فيها المذاهب » . . ( الردص ١٦٢ ) . ويمدح نابليون لأنه حاول إعادة المسيحية وعو هذه الأصائل ا واخيراً يجعل الافغاني الموقف الطبيعي داعياً للركود والحمول مع ان معظم المذاهب التي خرجت منه مثل الماركسية تدعو للنضال وان المذاهب القائمة على التصور الديني التقليدي للعالم ( ثنائية الروح والطبيعة ) هي أدعى للحمول والركود لأن الايمان بالروح المفارقة يعطي الاطمئنان وسلب الطبيعة يوحى بالعجز ، وقد يكون هذا من أسباب انهيار المسلمين حالياً . وان دعوة الافغاني الى تحرير الأرض لا تقرب الى عودة الروح الى الطبيعة ،

وان لم يكن قد دعا لذلك على المستوى النظري . ويجعل الأفغاني صاحب الموقف الطبيعي لا يزال به الحرص على هذه الحياة الدنيوية بحيث فيه الخوف ويكمن فيه الجبن حتى يسقط في هاوية الدل ، وقد رأينا ان الذين يحرصون على الحياة هم المناضلون من أجلها والذين يعون بالناس وبالأرض هم أكثر الناس التزاماً بالموقف الطبيعي كما وضح ذلك في حركات التحرير الأخيرة في فيتنام وأمريكا اللاتينية والثورات الوطنية في إفريقيا . أما الإنحياز العلمي الذي يمثلته نيشته فيذكره الأفغاني كأحد المواقف الطبيعية الهادمة مع أنه نشأ رداً على القيم الزائفة في المجتمع الرأسمالي ، بحيث ان قلب القيم عند نيشته هو إعادة بناء قيم جديدة .

واخيراً يدين الأفغاني الموقف الطبيعي كله لأنه يفصل الطبيعة عن الاخلاق ويؤرخ للموقف الطبيعي وكأنه تاريخ الروايات وللأخلاق الفاسدة مع أن الطبيعيين الأول عند اليونان - على حد قول هيدجر - هم أول من وضعوا مسألة الوجود الحقيقي ، فيعني على أيقور قوله بالعيش وفقاً للطبيعة لأن الطبيعة لا تحتوي على اخلاق ، ويعني على مزدك موقفه الطبيعي مع أنه يؤمن بالثقافة المادية المتعارضة : النور والظلمة ، الخير والشر - المادة والروح وهي الطابع المميز للديانات الفارسية . ويأخذ على الباطنية موقفهم الطبيعي مع أن الطبيعة لديهم مشخصة وتكبير للانسان ، ويرفض الأفغاني حركة ابناء العصر الجديد في تركيا لأنها تدعو الى الموقف الطبيعي والاخذ بالنظرة العلمية . ثم يضع الأفغاني اخيراً تصوره للطبيعة وتفسيره الخلفي للحياة الاجتماعية فتقوم المجتمعات على خصال ثلاث : الحياة والأمانة والصدق ( الردص ١٤٥-١٤٨ ) وتقوم حياة الفرد على خصال أربعة : المدافعة الشخصية وشرف النفس والحكومة والألوهية ١ وفي الحصلتين الثالثة والرابعة يقرن الأفغاني الله بالسلطة ويجعل من كليهما مصدر خوف وربة . ويجعل الأفغاني الله هو الجامع لهذه الصفات ومصدر الاخلاقية ، فبدونه تتحول البشرية الى هجمة ، ولكن الله يجعل الفضيلة هي الوسط المناسب كما قال التراث القديم ارضاء للروح وارضاء للمادة . وهكذا يتصور الأفغاني المبادئ الخلقية مفروضة على الطبيعة من الخارج لأن الطبيعة مجموعة من الغرائز لا بد أن تسيطر عليها مجموعة أخرى من الرقابة في صورة مبادئ وبذلك تقوم الاخلاق الالهية على النظرة الجنسية للعالم والتي تمجد تعويضاً لها في الطهارة ، ويكون السلوك حينئذٍ اما الكبت والحرمان أو الشلود ، فإذا كان الأفغاني قد وقع في الاشتباه في لفظي « روح » و « مادة » منذ مائة عام فإننا نفع أيضاً في اشتباه مماثل عندما لا نفرق بين المادية التي تتولد عن النشاط الزائد الناتج عن التعلق بالطبيعة ومحاولة فهم اسرارها ، وهي المادية الاوربية - وبين المادية التي تنشأ من الفقر والعوز والتكالب على القرش وقتل الجار من اجل كوز ذرة وقتل البائع الشاري من اجل بصله وقتل الابن ابیه من اجل القرش كما ديتنا نحن .

### ثالثاً - الدين والايديولوجية :

بالرغم من ان الأفغاني يرى ان الاصلاح لا يتم إلا بالرجوع الى مفاخر الماضي أي الى الدين كما يقول الانحياز السلفي « تفتخرون بتمسكنا بأصول الدين وحسن اليقين والتزام الكتاب والسنة والفعل بأحكامها » ( بين الاجداد والاحفاد ص ٢٠٥ ) لأن الدين وحده كفيل بهضة الشعوب « من يعجب من قولي أن الأصول الدينية الحقبة المبررة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد واتلاف الشمل وتقدم الشعب الياباني الوثني قد تم ببعض تعاليم الدين مثل العلم والشورى » ( الأصالة والتجديد ص ١٩٩-٢٠٠ ) بالرغم من هذه الدعوة

السلفية إلا ان الأفغاني استطاع ان ينحو بالدين نحواً إنسانياً ويحول بعضاً من تعاليمه الى العلوم الانسانية وبذلك اخرج الافغاني الدين من نطاق اللاهوت التقليدي تحقيقاً لمصلحة المسلمين وحوله الى علم انساني . ولا غرابة في ذلك فقد حوى الدين كثيراً من قضايا علم النفس والاجتماع والاقتصاد والقانون والتاريخ والجمال خاصة وأن العصر هو عصر العلوم الانسانية كما كان العصر الوسيط عصر الفلسفة والمنطق . اعتمد الافغاني على علم التاريخ أو على علم التمدن ، أو كما يقول ابن خلدون على علم العمران لتحقيق تصورات القرآن للتاريخ كعبدة وموعظة وآية ، فكان يرى تحقيق مبادئ الوحي سنناً للأمام فلا فرق بين حقائق الوحي وقوانين التاريخ . كما يتحدث الافغاني عن العلوم الانسانية الناشئة في عصره كعلم الاجتماع والانثروبولوجيا ويتحدث عن المجتمعات البدائية ويقارنها بالمجتمعات التمدنية . وبالرغم من اعتزازه بالعلم وتفضيله له على تجارب السنين « من صفة الرأي أن يعتقد الرجل أفضلية على الغير بالعلم والمشيء فقط ، وما أفادت السنين تجارباً ، الاقدمية لا تجدي الأفضلية غالباً » ( كلمات ص ٢١٠ ) ( كما يتحدث في جامعاتنا حالياً من اقرار للدرجة العلمية بالاقدمية ) على الرغم من اعتزاز الافغاني بالعلم إلا انه يخشى من التقليد ويعتبر ان من التقليد انشاء المدارس الحديثة على النظام الاوربي فيقول : « يتم شفاؤها ( الأمة ) من هذه الأمراض القتالة بانشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوربا حتى تعم المعارف جميع الافراد في زمن قريب ، متى عمت المعارف كملت الاخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة وما أبعد ما يظنون ، فإن هذا العمل العظيم انما يقوم به سلطان قاهر ! » ( الاصل والتقليد ص ١٩٤ ) أي أن السلطة هي مربية الامم لا العلم ! ويرفض الافغاني انشاء المدارس تدريجياً حتى تتعود الأمة عليها : « واعجباً ! كيف يكون هذا والأمة في بعد عن معرفة تلك العلوم الغربية عنها ، لا تدري كيف بلرت بذورها ، وكيف نبئت واستوت على سوقها وأثمرت وأينعت وبأي ماء سقيت وبأية تربة غذيت » ( ص ١٩٤ ) وأن من أسباب نهضتنا الأخيرة ارسال البعثات الى الخارج أيام محمد علي مثل رفاعة الطهطاوي وغيره من رواد النهضة الحالية . ولكن يصدق نقد الافغاني للتقليد على بعض مبعوثينا المعاندين من الخارج عندما يتشددون بالمدينة ويلوكون الستهم بالفرنسية وينعزلون عن مجتمعهم ويكونون دولة داخل دولة أو طبقة متميزة تضارع أشرف الطبقات فهؤلاء يدينهم العلم نفسه . فالذي انشأ القبيلة الذرية للصين مبعوث عائد من امريكا بعد أن عرضت عليه كافة انواع الاغراء من اجل البقاء في المجتمع المتطور . يرفض الافغاني « من يتشددون بالفاظ الحرية والوطنية والجنسية ( القومية ) وما شاكلها ويصوغها في عبارات منقطعة براء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ورسوموا أنفسهم زعماء الحرية أو بسمة اخرى من السمات ووقفوا عند هذا الحد » ( ص ١٩٦ ) أي انه يرفض المثقف النظري أو الليبرالي الخالص أو البرجوازي الوطني الذي يتشدد بالحرية دون ان يعمل على تحقيقها وينادي بالتحريد دون أن يساهم في المعركة ويعني حفظ الفلاحين وهري يسعى لزيادة دخله . كما ينتقد الافغاني من يلبسون قشرة الحضارة والروح جاهلية ، من يتقلدون عادات وتقاليد الغرب وهم اميون كما هو الحال في البرجوازي النبيل الذي صورهم مولير - أولئك الذين « قلبوا اوضاع المباني والمسكن وبدلوا هيئات المأكول والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الاجنبية وعدوها من مفاهيمهم وعرضوها معرض المباهاة ففسدوا بذلك ثروتهم الى غير بلادهم واعتاضوا أعراض الزينة عما يروق منظره ولا يحمد أثره » ( ١٩٦ ) كما حدث في بعض الاحيان من الترويج للبضائع المستوردة في كبار المحلات العامة وتهافت المواطنين عليها ، وهو لاء

يكونون أقرب الناس الى خيانة أوطانهم لعزلتهم عنه واغترارهم بمظاهر التمدن .

إلا ان ذلك لم يمنع الأفغاني من الاتحاق بالدين نحو الايديولوجية بعد ان اقرب به من العلوم الانسانية ويحاول اخراج نظرية اقتصادية وسياسية من الدين . فيرى ان الاشتراكية هي الايديولوجية التي تستود في كل مكان فيقول « وهكذا دعوى الاشتراكية على ما سبق ذكره وبيانه وان قل نصرأها اليوم فلا بد أن تسود في العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح » ( الحق والاشترية ص ٢٦٤ ) ولكن الاشتراكية عند الأفغاني ، اشتراكية خلقية مستمدة من الدين وقائمة على الاحسان والزكاة والصدقات والتعاطف مع الفقراء ويرفض الاشتراكية العلمية التي يراها قائمة على حاسة الانتقام من الحكام والحسد من أرباب الثراء ويفسر ها على انها رد فعل الفقراء على الأغنياء . . . يدعو الأفغاني للاشتراكية الخلقية بذكر الامثلة والنماذج من فضلاء الصحابة التي تثير الاعجاب بكرم النفس وبالسخاء ( الاشتراكية - ص ٤١٤ - ٢٣٤ ) والنخوة والاعتزاز بالماضي . لم يدرك الأفغاني اذن الاساس الاقتصادي للاشتراكية مثل تجميع رأس المال والملكية الجماعية وأولويات التخطيط فلا اشتراكية تقوم على اسس علمية قبل أن تقوم على الفضائل الخلقية . ولكن الأفغاني رأى في الوحي مصلحة المسلمين وبالتالي أعطى الأولوية للمصلحة على النص لأن الله لا يفعل إلا ما فيه مصلحة العباد كما يقول المعتزلة في أصلهم الثاني وكما ابرزه المالكيون في قوهم بالمصالح المرسلة : « ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » ، فالدين هو المصلحة والدين في أصوله ما ينفع في الأمور الدنيوية » ( الأصالة ص ١٩٩ ) وبذلك يمكن دفع تفكير الأفغاني الاقتصادي خطوات الى الامام « فمن قال أن الدين يأمر بالصبر دون اليسر بالضار دون النافع لمجرد التقليد والمألوف فهو كذاب » ( كلمات ص ٢٧٦ ) . وليس في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري ( السلطان الزمنية والروحية ص ٣٢٤ ) وبالتالي يعاد تفسير الدين لمصلحة الشعوب لا الحكام . لقد سخر الغربيون الدين لمصلحة دنياهم فالقائمون بالنصرانية يسخرون الدين لاجل الدنيا ويمسنون أمر دنياهم وما تتطلبه مظاهر الحياة « أما المسلمون فهم ضيعوا الدنيا باسم الدين . » والعاملون بالاسلامية يسخرون الدنيا لأجل الدين ، واذا هم لا يعملون بأحكامه يحسرون الدنيا والدين معاً « المسألة الشرقية ص ٢٢٨ » وقد تبني الانكليز هذا المبدأ شعاراً لهم « انه ليس في الوجود إلا الله وحق الانكليزي » سياسة انكلترا في الشرق ص ٤٦٤ ) ويرفض الأفغاني أن يتحول الدين الى كهنوت وأن يكون له رجال قوامون عليه « الايمان واليقين ليس معناها عبادة رؤساء الدين » ( كلمات ص ٢٥٣ ) . والايديولوجية عند الأفغاني تقوم على حقوق الشعب العامل وفتاته الكادحة من عمال وزراع « لولا الزرع ولولا الضرع لما كان سرف الاغنياء . ولا ترف الامراء . موقف الزراع والصناع من الحضارة أنفع من موقف الامارة » ( كلمات ص ٢٩٦ ) وقد أراد الاستثمار استبعاد هذه الطوائف حتى « باع الفلاح اثاث بيته بل وما ابقاه الثقبوس فمن غلة أرضه بعدما ملأته الحاجة بحل خربة وبناته . . . وعاد الى الفطرة الاولى يقتات بأقوات البهائم ويسرح فسارح الحيوانات » ( مصر ص ٤٧٠ )

ويتحدث الأفغاني عن التصنيع ويعني به تحويل العلم الى قوة وهو سبيل الخروج من المجتمع البدائي الى المجتمع المدني . يتحول العلم الى صناعة لكي الى علم تطبيقي ، وأهم الصناعات صناعة الحديد والاسلحة أي الصناعات الثقيلة . أدرك الأفغاني أهمية التصنيع خاصة في المجتمعات الاسلامية التي يغلب عليها الطابع الرعوي أو الزراعي أو التجاري وما يخلفه ذلك من عقليات ( فلسفة الصناعة ص ٢٥٥ - ٢٦٠ ) وتقوم الصناعة

على الاختصاص وتقسيم العمل . ويضع الافغاني الأولويات في التصنيع من الأكثر نفعاً للناس الى الأقل نفعاً للعدد القليل فالصناعات الثقيلة لها الأولوية على صناعات الكيماويات وصناعات الجرارارات في بلد زراعي لها الأولوية على صناعة العريات ، وصناعة الاحذية في بلد حافٍ له الأولوية على صناعة التجميل . ويشي الافغاني على محمد علي لاقامته دولة حديثة على اساس من العلم والقوة ( مصر ص ٤٦٦ - ٤٦٧ ) « فهو نابغة رجال أعصاب وأجيال » ( المسألة الشرقية ص ٢٣٦ ) . فبالصنيع يستطيع المجتمع الاسلامي ان يصمد في الحروب ، والأكثر في الحروب والتغلب والانتصار فيها انما يكون بالقوة والعلم » ( ص ٢٢٨ ) ولوان العالم الاسلامي اخذ بالعلم والقوة كما فعل العالم الغربي لما وصل الى مثل هذا الانهيار ، « ولوان الدولة العثمانية . . . راقبت حركات العالم الغربي وجرت معه حيثما جرى في مضمار المدنية والحضارة وقرنت الى فتوحاتها المادية القوة العلمية على نحو ما فعلت اليابان أقله لما كان ثمة مسألة شرقية » ( نفس الصفحة ) . ويدحض الافغاني محاولة الحكام الاستعانة بالاجانب والثقة بهم لانهم يتأتون لمنفعتهم الخاصة أولا يعملون للوطن كما يعمل المواطنون أنفسهم « أما الأجانب الذين لا يتصلون بصاحب الملك في جنس ولا في دين تقوم رابطة مقام الجنس فمثلهم في المملكة كمثل الاجبر في بناء بيت لا يعمه الا استيفاء اجرة ثم لا يبالي اسلم البيت أو جرفه السيل أودكته الزلازل » ( رجال الدولة ويطانة الملك ص ٢٩٨ - ٢٩٩ ) فهم كالخبراء الاجانب الغربيين الموجودين مثلاً في بعض البلاد العربية ، أما الخبراء الذين يشاركون أهل البلد في القضية ويجمعهم وحدة النضال فهم مواطنون بالدرجة الأولى .

وكما يدعو الافغاني الى الاشتراكية والتصنيع فانه يدعو الى الديمقراطية فهي انسب نظم الحكم وأبقاها في الأرض « وسيتبي ما بقي في العالم البشري من هذا النوع من الحكم المطلق على سمن التدرج ومقتضيات الفطرة ، أصبح الاوروبيون اليوم والكل في وقت واحد حاكماً لنفسه محكوماً منها بعامل الشورى » ( الانسانية والقومية والديمقراطية ص ٤٢٩ ) ويقول الافغاني لخديوي مصر « ان قبلتم نصيح هذا المخلص ( اي الافغاني ) وأسرعتم في اشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون باجراء انتخاب نواب عن الأمة لسن القوانين وتنفذ باسمكم ويسارادتكم يكون ذلك اثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم ( مصر والحكم الثيابي ص ٤٧٣ ) ويقول الافغاني لقيصر روسيا « اعتقد يا جلالة القيصر أن عرش الملك اذا كان الملايين من الرعية أصدقاء له خير من أن تكون أعداء يترقبون الفرص ويكمنون في الصلور سموم الحقد ونيران الانتقام » ( الى قيصر روسيا ص ٤٧٥ ) كما يقول لشاه ايران : « اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانتك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري اعظم وانفذ واثبت مما هو الآن . . . لاشك يا عظمة الشاه انك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت ان تعيش بدون ان يكون على رأسها ملك ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون امة ورعية » ( الى الشاه الايراني ناصر الدين ص ٤٧٥ ) ويطالب الافغاني بالحكم الدستوري لمصر فيقول : « وحكم مصر بأهلها انما عفى به الاشتراك الاهلي بالحكم الدستوري الصحيح » ( مصر والمصريين والشرق ص ٤٧٧ ) ويندد الافغاني بنواب الحزب الذين يعملون من اجل طبقتهم فيقول : « نائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات مصر زمانكم ، هو ذلك الوجيه الذي امتنع مال الفلاح بكل مساعيه ، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همه ، ذلك الرجل الذي لا يعرف لا يراد الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى ولو كانت من الحجج الساطعة ، ذلك الرجل الذي يرى في ارادة



القوة الجائرة كل خير وحكمة ويرى في كل دفاع عن وطنه ومناقشة للحساب قلة أدب وسوء تدبير ( مصر والحكم النيابي ص ٤٧٤ ) . وقد يحدث في النظام النيابي تلاعب الاحزاب واتفاق اليمين واليسار ويكون اليسار ملكياً أكثر من الملك ، ولسوف ترون إذا تشكل مجلسكم ان حزب الشمال لا أثر له في ذلك المجلس لأن أقل مبادئه ان يكون معارضاً للحكومة وحزب اليمين أن يكون من أعوانها ( ص ٤٧٣ ) . وهذا معنى ما قاله الأفغاني ، اما الحكم الجمهوري فلا يصلح للشرق اليوم ولا أهله ( مصر والمصريين والشرق ص ٤٧٩ ) وما طالب به في حكم الطاغية العادل . لقد عرفت مصر بالذات طوال تاريخها حكم الفرد المطلق ، كأن القوة الفرعونية أخذت على الدهر عهداً أن لا تبرح وادي النيل فكلما قضى فرعون تقمصه بآخر وكلما انقضت عائلة فرعونية ادعت ائمتها عاقلة وجاءت من وراء البحار والتصقت بالنسب الفرعوني ولو بأقل مشابهة من خلق الغطوسة والتأله على الناس . استخف قومه فأطاعوه ( ص ٤٧٧ ) وتاريخها الديني حافل بذلك : خرج منها موسى خائفاً وزج فيها يوسف في السجن . وهذا يرجع الى أنه يؤمن بالبطولة الفردية وبالقلة المؤمنة طبقاً للعقيدة الدينية التقليدية التي تؤمن بالسلطة المركزية في الكون وفي المجتمع حتى لبيدو الأفغاني في بعض الأحيان من أصحاب نظرية الصفوة المختارة النشطة المحركة للمجموع ، فيقول : « فالحقائق من دين ومذهب وقواعد علمية وفنية ما ظهرت وما استقرت وتدونت وانتشرت إلا بواسطة افراد قلائل » ( الحق والأكثرية ص ٤٢٥ ) ، ويظهر هذا التذبذب بين الحكم النيابي وبين الطاغية العادل في دعوة الأفغاني الى استقلال الامارات أسوة بما فعل محمد علي في مصر ، والحفاظ على القوميات ، أي تمتع الامارات بالاستقلال الذاتي ، لا أن تجمي الاموال ثم توزع على الأستانة العلية وترتبط في نفس الوقت بالباب العالي ، فهو يدعو الى استقلال الامارات لأن الباب العالي يرسل « أخطر جليلين اما الخامل البليد المرتكب وهم جمع المال وتوسيع الخراب واما الرجل النشيط العاقل وليس له من الامر شيء إلا الاستئذان من الباب العالي لترميم جسر في بغداد مثلاً سقط منه حجرات أو أكثر فلا يصدر الاذن إلا بعد اشهر وأعوام ويعد ان يكون طغيان النهر قد جرف كامل الجسر ، وبذلك يظهر آل عثمان » فتحصلهم من القعود مع النساء وتربية الحصيان ( المسألة الشرقية ص ٢٣٩ ) وفي نفس الوقت يحمن للخلافة لأنه لما رأى استعداد السلطان عبد الحميد للنهوض بالدولة واقتناعه بمزايا الحكم الدستوري بايعه على الخلافة والملك لأن « الخلافة كفالة الله في خلقه » ( ص ٢٤٧ ) . إلا ان الأفغاني يدعو الشعب للمطالبة بحقه ويرفض ازدواجية سلوكه عندما يطعن الحاكم سرّاً ويعدّحه علانية لأن « أمة تطعن حاكمها سرّاً وتعبده جهراً لا تستحق الحياة » ( كلمات ص ٢٥٣ ) . كما يجعل سلوك الحاكم هو الباقي لا أقواله ، فالتقائد من قاد باغفاله لا بأوامره وأقواله ( كلمات ص ٢٧٠ ) وينعي على امراء الشرق الذين يفرحون بالمظاهر من القاب وأسماء بعد أن يسلبهم الاستعمار سلطتهم « اذا سلب الامير الشرقي ملكه وماله وجرده من جميع حقوقه وبقي له لقبه ولواحق لقبه فهو في سكرة من لثة ما بقي له » ( المعتمد البريطاني في مصر ص ٤٩٤ ) .

#### رابعاً - الجامعة الشرقية ووحدة النضال العالمي :

دعا الأفغاني لتحرير الأرض ، ولكنه قام أولاً بأثبات حرية الفرد في النضال وتحرره من قيود النظم السياسية والعقائد الدينية ، ولم تكن دعوته في الحقيقة الى النظم النيابية إلا دعوة لحرية الفرد نظراً لما رآه في مصر من استكانة لمحو الحريات الفردية : « زاد الويل يحق الحرية الشخصية والاخذ بالشبه وان ضعفت وتباع

بواطل التهم وإن بددت أو استحالحت حتى اخذ الفزع من القلوب مأخذه ويلغ منها مبلغه فلا ترى ماراً بطريق إلا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطي يقوده الى السجن أو يقتضي منه فداء وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر في كل خطوة عشرة وفي كل هضة سقطة وله من كل شخص دهشة ومن كل طارق لبابة غشبية ، أي شقاء ينتظره الحي في حياته اشنع من هذا ٩١» ( مصر ص ٤٧٠ ) واتباعاً للحرية في الأفعال يفرق الأفغاني بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الجبرية . فالقضاء والقدر لا يقع الجبرية بل يمر من الخوف ، أما الجبرية فهي التي أدت بالمسلمين الى التواكل : « الاعتقاد بالقضاء يؤدبه الدليل القاطع بل ترشد اليه الفطرة أي هو احساس الفرد برسالته في الحياة والعمل على تحقيقها . فقد فتح المسلمون الأراضي مؤمنين بالقضاء والقدر . وكان معظم الفاتحين مثل قورش والاسكندر وجنكيز خان و نابليون مؤمنين به ( القضاء والقدر ص ١٨٢ - ١٨٨ ) . يعني الأفغاني اذن التواكل والمتوكلين الذين يرفضون الاخذ بالاسباب التي هي سنن الله في الخلق ( فلسفة الصناعة ص ٢٥٩ ) أي ان الأفغاني يؤيد من اجل الحرية السببية في الطبيعة « كل الحوادث لا بد وأن يقرن في أن حدوثها مع سبب لها ملازم غير مفارق » ( الانسان وحقايق الكون ص ٥٦٢ ) . والحرية عند الأفغاني لا توهب بل تكتسب « اذا صبح أن الأشياء ما ليس يوجب فهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر والاستقلال كذلك بل وهاتان النعمتان انما حصلت وتحصل عليها الأمم اخذاً بقوة واقتداراً . . . » ( مصر والمصريين والشرق ص ٧٨ ) . ولا يفرق الأفغاني بين تحرر الرجل وتحرر المرأة ونقلها من عصر الحريم الى عصر المرأة العصرية « وعندي لا مانع من السفور اذا لم يتخذ مطية للفجور » ( مركز المرأة في المجتمع ص ٥٢٤ ) . ويثبت الأفغاني الحرية حتى يدعو للعمل وحتى يتم تحرير الأرض لأن « اعتماد المظلوم على وعد الظالم اقل له من المدفع والحسام . . . واذا لم تتنزع الأمة بشكواها من ظالمها بغير الكلام فأحكم عليها بأنها أضل من الانعام » ( كلمات ص ٢٥٣ ) بل ان الأفغاني مثل اقبال ونبشته من دعاة القوة للشعوب المغلوبة : « القوة صنم مرهوب والضعف شبح مرهوب ، لا يؤمن بربوبية القوة إلا شبح الضعف » ( كلمات ص ٢١٨ ) والقوة هي دعامة الحق « لاخير في حق لا تدعمه قوة » ( كلمات ص ٢٢١ ) .

ولا يتم تحرير الأرض إلا بالكفاح المسلح وهذا ما أثبتته التاريخ بعد مائة عام فقد استقلت الجزائر وقامت ثورة الريف في المغرب بالكفاح المسلح فهو الوسيلة لتحرير الشعوب والضمان لاستمرار ثورتها وتحقيق مضمونها الاجتماعي وتربية الشعوب على النضال وظهور الكوادر السياسية من خلال المعركة ونشأة الحزب الثوري الضامن لبقاء الثورة وعدم وقوعها في البيروقراطية والطبقية القديمة ، فهذا هو السبيل للقضاء على ما بقي من جيوب الاستعمار . في بعض مراكز الاحتلال في الحجاز أو في دول الخليج أو في امارات الجنوب أو للقضاء على الأنظمة الموالية للاستعمار كما هو الحال في ايران أو القضاء على الاحلاف العسكرية التي ترمي الى القضاء على حركات التحرر الوطني أو لتحقيق النظم الاشتراكية ضد حكم الفرد المطلق . ويؤكد الأفغاني ان الاسلام قد انتشر بالكفاح المسلح ( العروبة والتعرب ص ٢١٩ - ٢٢٠ ) لذلك يطلب الأفغاني ادخال العلوم العسكرية و اقامة الحصون وسد الثغور أي انه يضع الجهاد الاسلامي موضع التنفيذ « امة تثبت في جهادها لأخذ الحق ساعة خبر لها من الحياة في الدل الى قيام الساعة » ( كلمات ص ٢٥٣ ) . وتظهر القيادة الثورية من خلال المارك « وقادة الافكار تبرزهم الاخطار » ( كلمات ص ٢٢١ ) . ولا فرق بين قائد وجندي في النضال « قلما

يزم جيش يتحل قائده بالصبر والثبات واقتحام الموت قبل الجنود» (كلمات ص ٥٢٢) . ويستمر الافغاني في وصف أخلاقيات النضال التي تتحقق خلال المعركة ولو أنه تعاوده في بعض الاحيان الاخلاق الدينية التقليدية القائمة على الالهام الالهي ( الحسن والقيصص ص ٣٧٦ - ٣٨٢ ) وعلى حب المحمدا الحققة وحسن الذكر من وجوه الحق ( الراجع لحسن الاخلاق ص ٣٨٦ ) وهي اخلاق الجزاء ثواباً كان أم عقاباً مع ان الفدائي الفلسطيني أو الثائر الفيتنامي لا يطلب عمدة ولا يدفع ذماً . والكفاح المسلح يحتاج الى الثبات وإلى الاستمرار وإلى المبدء ولو بفتة قليلة تكون نواة ثورية كما حدث في كوبا وكما يحدث الآن في فلسطين وفي دول امريكا اللاتينية . ولا يقال ان النمل لا يقدر على الفيل لأن العصفور ينقر عين الفيل فيسقط في الهاوية ( الامل وطلب المجد ص ٣٨٩ - ٣٩٤ ) ، والكفاح المسلح غير المتظاهريه لأن « قرعة السيوف بغير فتك والتبختر بلامه الحرب ابان السلم من الأدلة على الجبن في مواطن القتال » ( كلمات ص ٥١٧ ) ويجمع النقاء الثوري أو الطهارة الثورية كل القيم المثالية القديمة من صبر وتقشف وثبات ، وهي القيم التي دعت إليها الاخلاق الدينية . ويفرق الافغاني بين نوعين من الحرب : الحرب العدوانية للسيطرة على الشعوب والقضاء على استقلالها وحرب التحرير للتخلص من الاحتلال ( الحرب العادلة والحرب الغير عادلة ص ٤٣٧ - ٤٤١ ) فالأولى مدانة لأنها تستغل العلم والتمدن في البطش والفتك بالآخرين « فالرقي والعلم والتمدن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة ان هو إلا جهل محض وهمجية صرفة وغاية التوحش » ( الحرب والسلام ص ٤٣١ ) ولذلك ينادي الافغاني بالسلام وباستخدام العلم من أجل السلام « أما كوني الإنسان أخط من الحيوان الناهق لعدم استفادته من حقيقة العلم أو العلم الحقيقي فاعظم أدلته الحروب » ( ص ٣٢ ) اما حرب التحرير فحق المستعبدين ويستشهد بالشاعر العربي :

السيف أصدق أنباء من الكتب  
في حده الحد بين الجد واللعب

وينعي الافغاني على المستعبدين ظلمهم وشكواهم لأن العالم لا يحترم الشاكين والطلابين العطف و لوثاير الاميركانيون دهرأ على بث الشكوى من ولاة الانكليز الى مجلس وزراء الانكليز واستنفدوا المداد وسودوا ما في الأرض من قرطاس تظلياً واستغاثت هل كان يفيدهم في استقلالهم شيئاً أو يكشف عنهم بلاء استعمار البريطانيين « ( الاستعمار ص ٤٥٠ ) ويقول على المصريين أيضاً « وهل يشك المصريون وهم يزدبون على العشرة ملايين ) ويعمدائة عام على الثلاثين مليوناً ) وكلهم أحفاد الغزاة الفانحين من أعز قبائل العرب واخوانهم الأقباط ... انهم اذا غرضوا لم يظفروا بالاستقلال والحرية » ( ص ٤٥٨ )

ولا يتم الكفاح المسلح إلا بعد تحقيق الوحدة بين العرب أو بين المسلمين أو بين دول الشرق . ويرضى الافغاني في النهاية بوحدة دول الشرق حتى لا تقوم الوحدة على تعصب للجنس أو الدين ( التعصب ص ٣٠٢ - ٣١٠ ) وينتهل على الافغاني اثبات رابطة الدين التي تفوق رابطة الجنس فهو الافغاني الذي يعمل لكافة المسلمين ويطلب بوحدة المسلمين وميادتهم ( الوحدة والسيادة ص ٢٥٣ - ٣٥٧ ) ويرجع تخلفهم الى انفصام الرباط بين شعوبهم وعلمائهم وركزهم الى السكينة والرضا ( أسباب تخلف المسلمين ص ٣٥٩ - ٣٦٣ ) ولكن الافغاني يرضى أخيراً بوحدة نضال الشرق في صراعه مع الغرب ( المسألة الشرقية ص ٢٢٨ ) ويرى ان الشعوب الشرقية مخالفة

بطبيعتها للشعوب الغربية . فالانكليزي الغربي بوجه عام ، قليل الذكاء ، عظيم الثبات ، كثير الطمع والجشع ، عنود صبور متكبر ، والعربي أو الشرقي كثير الذكاء ، عديم الثبات ، قنوع جزوع ، قليل الصبر متواضع ، يثبت الانكليزي على الخطأ اذا تسرع وقاله أو بأشبهه ، والشرقي لا يثبت على الصواب . ولا على طلب حقه فيفوز الأول في خير النتائج بفضل الثبات ويخسر الثاني برذيلة التلون وعدم الصبر ( الغرب والشرق ص ٤٥٣ ) ومن الصعب تحويل انطباعات الافغاني هذه الى حكم علمي . فلا يوجد غربي واحد في كل العصور ولا يوجد شرقي واحد في كل العصور فالشرقي الخمول في عصر الافغاني كان هو قائد الحروب القديمة ويشهد بذلك تاريخ اليابان والصين الخمس بالقوة والشراسة ونزوح التار والمغول من الشرق الى الغرب بل ان الشعوب الاوربية نفسها من أصل آسيوي وكما يعرف الشرقي باللف والدوران يعرف الانكليزي ايضاً بالدهاء والمكر . والحقيقة ان الافغاني يحلل علاقة الغرب الاستعماري بالشرق المستعمر باسم حفظ حقوق السلطان ، اخاد فتنة قامت على الامير ، انفاذ نصوص الغرامين ، حماية المسيحيين ، حماية الاقليات ، حماية حقوق الاجانب وامتيازهم ، حماية حرية الشعب وتعليمه أصول الاستقلال ، اعطاؤه حقه تدريجياً من الحكم الذاتي ، اغناء الشعب الفقير بالاشراف على موارد ثروته . . . الخ والشرق المستعمر يثق بذلك والغرب يقول في نفسه « شعب خامل جاهل متعصب اراضي خصبة ، معادن كثيرة ، مشاريع كبيرة ، هواء معتدل غني أولى بالتمتع بكل هذا » ( الغرب والشرق ص ٤٥٥ ) فالغرب يمثل الاستعمار العالمي والشرق يمثل وحدة النضال العالمي ، وبعد مائة عام تصبح الجامعة الشرقية التي دعا اليها الافغاني في مواجهة دول الغرب وحدة النضال العالمي في مواجهة الاستعمار العالمي خاصة وقد ظهرت دول العالم الثالث التي لا تنسب الى الشرق أو الى الغرب والتي تجسد وحدة هذا النضال العالمي . فالذي يربط المقاوم الفلسطيني بالثائر الفيتنامي بالمناضل في امريكا اللاتينية بالوطني في افريقيا هو النضال المشترك ضد العدو المشترك لا الجنس ولا الدين ولا الشرق ، فالمناضلون هم الجنس البشري الجديد الواحد في ايديولوجيته والواحد في نضاله « خليق بالانسان كما انه من نوع واحد ألا يكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطناً بمعنى ان وحدة النوع تقتضي وحدة المكان » ( الانسانية والقومية والديموقراطية ص ٤٢٧ ) . والمناضلون هم الأكثرية من حيث العدة ولذلك يستعمل الافغاني حجة الكم كما نستعملها حالياً بعد مائة عام ونقول ان اسرائيل جزيرة بها مليونان في محيط به مائة مليون ويقول : « يا أهل الهند ، وعزة الحق وسر العدل لو كنتم وانتم تعدون بمئات الملايين ذبأباً مع حاميتكم من البريطانيين ومن استخلمهم من ابناءكم فحلمتم سلاحاً لنيل استقلالكم واستنفاد ثروتكم وهم بجمعهم لا يتجاوزون عشرات الألوف - لو كنتم انتم مئات الملايين كما قلت ذبأباً لكان طينيتكم يضي آذان بريطانيا العظمى . . . ولو كنتم مئات الملايين من الهنود وقد مسخكم الله فجعل كلا منكم سلحفاة وخضتم البحر وأحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى لجرعوها الى القمر وعدتم الى هتدكم احراراً » ( الى الهنود ص ٥١٧ ) .

## ٢ - التفكير الديني وإزدواجية الشخصية<sup>(٥)</sup>

بالرغم مما قد يكون لبعض الباحثين من تحفظات حول « الشخصية المصرية » ، هل هي « مصرية » أو « عربية » أو « اسلامية » ، وبالرغم مما قد يشهده البعض أصلاً من شك حول امكانية تحديد خصائص مميزة للشعوب ، فإن بحثنا الحالي عن ازدواجية الشخصية لا يتأثر تأثيراً كبيراً بما يمكن ان يقال حول الشخصية المصرية وبما يقدم لتحديد معالمها ، لانه يحاول تحديد الشخصية بارجاعها الى احد مصادرها واكثرها اهمية ، اعني ارجاعها الى التفكير الديني ، ولا أقصد التفكير الديني الناتج عن دين معين كالاسلام مثلاً بل النمط التقليدي للتفكير الديني القائم على ثنائية الله والعالم ، المطلق والنسبي ، الآخرة والدنيا ، الثواب والعقاب ، الجنة والنار ، الخير والشر ، الملاك والشیطان ، الحلال والحرام .. الخ . والذي قد يوجد في كل دين وفي أية لحظة حضارية مشابهة لتلك اللحظة التي نمر بها حالياً .

وبالرغم من ان « الشخصية » موضوع من موضوعات علم النفس الفردي اذا قصدنا تحليل شخصية « المصري » ، أو علم النفس الاجتماعي اذا قصدنا شخصية جماعة من المصريين ، وعلم الانثروبولوجيا الحضارية اذا قصدنا تحليل شخصية الشعب المصري ، وبالرغم مما يتطلبه ذلك من تطبيق للمناهج العلمية المعروفة وأهمها المناهج الاحصائية لجمع مادة البحث ثم تحليلها بأحد مناهج التحليل في العلوم الانسانية ، فإننا سنحاول في هذا البحث اتباع المنهج الوصفي « الفينومينولوجي » وذلك بارجاع الظاهرة الى اساسها في الشعور كتجربة معاشة تحكمها اصول فكرية وهو المنهج الشائع الآن في مثل هذه الدراسات بعد ان استطاع اعطاء مناهج العلوم الانسانية اساساً نظرياً جديداً وجعلها أقدر على فهم الظواهر دون الاقتصار على تفسيرها . لذلك سأحاول وصف عمليات الشعور

(٥) الفكر المعاصر، العدد ٥٠ أبريل، سنة ١٩٦٩، عدد يمتاز عن الشخصية العربية.

الديني ومن خلالها نستطيع ان نتعرف على أحد مكونات الشخصية المصرية في لحظة معينة من لحظات التاريخ وهو العصر الحاضر معتمداً في ذلك على التجارب الشخصية وعلى قدر وافر من الأمثلة الشعبية في فهم سلوكنا الحالي ، ومعتمداً على تفكيرنا الديني الموروث الذي احاول أن ارجع اليه انماط السلوك .

### أولاً - مظاهر الازدواجية في الشخصية :

لا أقصد بالازدواجية ظاهرة الانقسام في الشخصية التي تناولها علم النفس المرضي بالتحليل ولكني أقصد وجود الشعور في احد المستويات والسلوك الفعلي على مستوى آخر . فإذا كانت ابعاد الشخصية هي الشعور والتفكير والقول والعمل تكون الازدواجية أولاً بين الشعور والتفكير . وثانياً بين الشعور والقول . ثالثاً بين الشعور والعمل . رابعاً بين التفكير والقول . خامساً بين التفكير والعمل . سادساً بين القول والعمل . ولكن يمكننا رد هذه المظاهر الستة الى اربعة فقط وذلك بارجاع المظهر الرابع اعني التفكير والقول الى المظهر الثاني وهو الشعور والقول حتى لا ندخل في تفاصيل دقيقة للفرقة بين الفكر والشعور . كما يمكننا ارجاع المظهر الثالث اعني الشعور والعمل الى المظهر السادس وهو القول والعمل وللتحاشي التفريعات الدقيقة بين الشعور والقول . وعلى هذا النحو تكون مظاهر الازدواجية في الشخصية اربعة :

#### ١ - الإنشاء والإخبار « الشعور والتفكير » .

#### ٢ - القول والاعتقاد « الشعور والقول ، التفكير والقول » .

#### ٣ - القول والعمل « الذي يضم ايضاً الشعور والعمل » .

#### - الداخل والخارج « الفكر والعمل » .

#### ١ - الإنشاء والإخبار :

كثيراً ما نفكر ويكون تفكيرنا تعبيراً عن نحن لا اخباراً بواقع . فاذا قلنا مثلاً « نحن في مجتمع تسوده الفضيلة » تكون عبارتنا هذه انشائية محضة تعبر عما نرجوه لا اخبارية تعبر عما هو واقع بالفعل . وعلى هذا النحو ننسج بعباراتنا علماً من التمني والرجاء ، ونسقط من حسابنا عالم الواقع والفعل . وقد عبر احسن الشعبي التلقائي عن وعينا بهذه المشكلة بقوله « كلمة يا ريت ما عمرت ولا بيت » أو « لو كان الحب بالخاطر كنت حببت بنت السلطان » أو « طمعني بي له بيت ، فلسنحي سكن له فيه » أي ان حسناً الشعبي كان على وعي بعالم « لو » بقوله « زرعت شجرة لو كان ، وسقيتها بية يا ريت ، طرحت ما يجيش منه » . وتظهر هذه الازدواجية ايضاً في الخلط بين الوجدان والعقل ، فكثيراً ما نعبّر عن المواقف الوجدانية تعبيراً عقلياً ، فيتحول الحب الى حساب ، والصدقة الى انتظار والتضحية الى كسب ، كما نعبّر عن المواقف العقلية تعبيراً وجدانياً كما هو الحال

في معالجتنا لبعض القضايا السياسية والتي نعبّر عنها باسم الاماني الوطنية وحديثنا عن الوحدة العربية حديث المتمني لا حديث المحقق لها . نتيجة لذلك فقد الخبر قيمته لأنه يعبر عن تمنيات ولا يخبر عن واقع حتى فقد تأثيره وأهميته « مين يقرأ ومين يسمع » وأصبح « نص الكلام مالوش جواب » خاصة اذا تحدث الجميع ولم يسمع أحد « يا بو الحسين اقرأ الجواب قال مين يقرأ ومين يسمع » وأصبحنا « زي البرابرة عشرة يتكلموا وواحد يسمع » فقد الكلام اذن وظيفته في الاخبار عن واقع وأصبحت وظيفة الخبر احداث اثر نفسي عند السامعين لاعطائهم نوعاً من الراحة والسكينة دون ان يجل أي شيء من المشاكل الواقعية التي نعانها ، وأصبحنا « كلمة تودينا وكلمة تمينا » لأن الخبر موجه للنفس ولا يصدر عن واقع « كلمة باطل تجبر الحاطر » . قد يكون الخبر اذن كاذباً لأن مهمته ليست تصوير الواقع بل التخفيف من حدة الانفعال وارضاء المستمعين كما يحدث في بعض الاحيان في بعض الوان الوعظ الديني الذي يجلب السكينة والرضا . وفي بعض الاحيان يفقد الخبر قيمته كلية في ايصال أي شيء ، ويصبح حديثنا حديث الصم « اقول له تور يقول احلبه » أو « اقول له اغا يقول ولاده كام » . وقد ادرك حسنا الشعبي هذه الحقيقة تماماً ، فهو يدرك الواقع بحسه البدني وبمعاشته له ويعلم حدود التمني وعجزه الذي كان يعبر عنه خطاب العرش القديم الذي كان يبدأ « وستعمل حكومي على ... » لأن « كلمة بكرة اعطيك يا ما طوت أيام » وكذلك « قول بكرة ما تنقضيش » أو « كلمة بكرة زرعوها ما طلعتش » . وأصبح الشعب يفضل مصباحه الزيتي على كهرباء الحكومة ، وماء البركة على فنتاس البلدية ، ورواية القرية على اخبار الاذاعة لأن « عصفور في ايديك ولا كركي طائر » و « عصفور في اليد ولا عشرة في الشجر » و « جرادة في الكف ولا ألف في الهواء » . وقد يرجع هذا الخلط بين الانشاء والاخبار الى ما هو معروف في علم النفس باسم « الاسقاط » Projection فنرى في الواقع تكويننا الداخلي ونعكس في العالم الخارجي ما نتمناه « لأن الجعان يحلم بسوق العيش » أو عندما يفقد الواقع قدرته على الاخبار امام قدرة الذات على الانشاء ، وأصبح « الفشار » شخصية شعبية تمثل قمة الانشاء ولكن الحس الشعبي على وعي بهذا ويعلم البعد بين الواقع والرجاء « قالوا ما ترزغطوش إلا لما تظمنوا » ويستطيع ان يتحقق وان يفرق بين الانشاء والاخبار « قالوا الجمل طلع النخلة قالوا آدي الجمل وادي النخلة » يكفي لذلك المشاهدة والرؤية « عيش نهار تسمع أخبار » .

قد يقال ان هذا الطابع يرجع الى طبيعة المجتمع الزراعي الذي ما زال يعتمد على تمحي الفيزان ، ويرجو القضاء على الديدان والآفات الزراعية ، ويغني زيادة المحصول ، ويأمل الغني في مقابل المجتمع الصناعي المستقر على « الترشيد » وعلى ضمان الآلة واستقرار الانتاج وعلى تحديد مواعيد العمل وعلى القدرة على التخطيط . وقد يقال ايضاً ان سبق الانشاء على الاخبار ونقص النظرة الواقعية للظواهر أو قصورنا في النظرة الموضوعية للاشياء - قد يقال ان ذلك كله يرجع الى الطابع العام للمجتمعات النامية التي ما زالت تمر في مرحلة الوجدان وانفعالها بقضايا التحرر من الاستعمار القديم وتوجسها من الاستعمار الجديد وتعاملها مع القادة ، حكام مرحلة ما بعد التحرر

الذين يتسبون الى البورجوازية الوطنية كما هو الحال بوجه خاص في كثير من البلاد الافريقية . هذه المجتمعات يكون تفكيرها اقرب الى الانفعال منه الى التفكير الموضوعي ويكون مرتبطاً بالشخص اكثر من الموضوع ، ولا يقدر على التخطيط على المدى الطويل .

وقد ميزت اللغة بطبيعتها بين هاتين الصيغتين الصيغة الانشائية التي تعبر عن التمني والرجاء والمرتبطة بالذات ، والصيغة الاخبارية التي تشير الى واقع كما تحاول نظرية الاخبار الحديثة التخلي كلية عن الجانب الذاتي في الخبر وقيام الآلات الالكترونية بهذه الوظيفة كما تحاول السيرنيطيقا تحويل بناء الجهاز العصبي الى الآلات الالكترونية للتخلي كلية عن الجانب الانشائي الذي قد يلحق بالخبر .

وقد حاول تراثنا العلمي القديم هذه المحاولة في الاتجاه نحو الموضوع ، ففصل فصلاً حاداً بين عالم الازهان وعالم الاعيان ، وجعل الاول من خلق الدهن والثاني موجود في الواقع كي لا يخلط بين المعاني والأشياء أو بين الانشاء والاخبار . كما حول الأصوليون وضع شروط لضمان حياد شعور الراوي وعدم خلطه بين ما يسمع وما يشاهد من ناحية وبين ما يرجو ويتمنى من ناحية أخرى ، ورأوا ذلك في مطابقة مراحل الخبر الثلاثة : السمع « شهادة الحس » والحفظ « عمل الذاكرة » ، والنقل « صحة الرواية » حتى لا يحدث في القرآن وفي الحديث ما حدث في الانجيل من خلط بين الانشاء والخبر فنقل الراوي ما يتمناه « ظهور المسيح ، حدوث المعجزات ، البرق والرعد والعواصف وقت الصلب ... الخ » . دون أن يخبر بواقع . ولا يقال ان الفكر الموضوعي قد يقضي على انفعالية اللحظة كما اتهم بذلك كيركجارد هيغل وكما اتهم الصوفية الفلاسفة بل نقول ان انفعالية اللحظة تقضي على التفكير الموضوعي كما هو الحال في تكويننا النفسي المعاصر .

## ٢ - القول والاعتقاد :

والمظهر الثاني من مظاهر الازدواجية هو الفصل بين القول والاعتقاد . فنحن نقول ما لا نعتقد ونعتقد ما لا نقول حتى لقد أصبحت النصيحة الشائعة ان نردد ما يعتقد الآخرون « في البحر ملوخية » . نحن نرى ولا نتحدث « اكتم سرك فملك امرك » ونسمع ولا نتكلم « يا قلب يا كنتك اسمع الكلام واسكت » ، ونتهرب من الشهادة « يا عيني ان شفتي ما رأيتي ، وان شهدوكي قولي كنت في بيتي » ، ولا نود سماع شيء حتى لا نقول شيئاً « ودن من طين وودن من عجبن » . لذلك صعب الحديث المباشر لأن على المتحدث أن يخفي سر اعتقاده وإن يعبر عما يعتقد الآخرون ، واستحال التصديق المباشر ، وأصبح الحديث من أشق الأمور على النفس ، فعلى المستمع أولاً ان يقيس مدى صدق المتحدث وان يترك ما تسمع أذناه ليدرك ما بين السطور ويستشف ما يعتقد المتحدث ولا يصرح به فقد تعني « نعم » « لا » وقد تعني « لا » « نعم » ، حتى عرفت العقلية الشرقية بالتأويل ، وأصبحتا باطنيين قولاً وعملاً نعتقد بأن الكلام قال شيئاً ولم يصرح به . أصبح الحديث قدرة على الوصول حتى نشأ بيننا أدب خاص لمحادثة الآخرين خاصة اذا كانوا في مراكز



السلطة . لذلك أصبح الفرد في عزلة فكرية تجعله يعيش حياتين : صادقاً مع نفسه ، وغتلاً مع الآخرين ، ويصبح غريباً بين العزلة والتناقض . لذلك استعملت وسائل جمع المعلومات الحديثة للكشف عن احاديث النفس التي تعبر عما يعتقد الناس بالفعل وكلما قوي القصر بين القول والاعتقاد زادت أهمية هذه الوسائل وتضخمست واستعملت لمعرفة اتجاهات الرأي العام أو استغلت الجماعات السرية هذا الانقسام لتكوين المنظمات السرية أو عبر عنه ابن البلد بالنكتة أو انفجر في ثورة شعبية عامة ، كما حدث في ثورات الشعب المصري ضد أنظمة الحكم السابقة التي كانت تغنى بطرد الانكليز وتتواطأ معهم أو تظهر معارضة القصر وتعامل معه . وفي أحسن الأحوال يلتجئء الأدباء الى الرمز للتعبير عما يعتقدونه لتفادي خطر السلطة كما كان الحال في عصر الخديوي عند يعقوب صنوع وفي كثير من الرسوم الكاريكاتيرية اليومية . وقد قوى تراثنا الصوفي أيضاً هذه الزعة عندما عبر الصوفية عن مواجدهم رمزاً خشية من العامة والفقهاء ، بل كان الفقهاء انفسهم يرون ان اللفظ يرمي الى المعنى وان لم يصرح به وسموا ذلك « اقتضاء اللفظ » أو « دلالة الاقتضاء » أي ما يقصد اليه النص دون ان يعبر عنه صراحة .

ومع ثنائية « القول والاعتقاد » هناك أيضاً ثنائية « التفكير والتعبير » فكما اننا لا نقول ما نؤمن به ونؤمن بما لا نقوله ، نفكر ولا نعبر عن كل ما نفكر فيه كما نعبر عن أشياء لا نفكر فيها ، حتى أصبح التعبير من أشق الأمور تعقيداً ، فبدل ان يكون هدف القول هو التعبير عن الاعتقاد أصبحت مهمته تمهيد السامع حتى يقبل ما أريد التعبير عنه أو الدخول الى قلب السامع والتقرب اليه حتى يتهيأ للسماح . فاذا وثق المتحدث من تهيؤ السامع له عبر عن تفكيره في ايجاز شديد أو بالإشارة وهو ضامن بلوغ المراد ، وان لم يثن تماماً من محييته له عبر في اطالة بعد « لف ودوران » حول الموضوع . فاذا قبل السامع فرح المتحدث وان لم يقبل لم يحزن المتحدث لأنه لم يعبر صراحة عما أراد . أي ان التعبير عندنا أصبح « جس النبض » دون اللجوء الى الوسائل المباشرة .

هذه السمة من سمات الشخصية ترجع الى تاريخ مصر الطويل حتى الثورة الاخيرة ، وهو التاريخ الذي لم يعرف من الوان الحكم منذ فرعون حتى ملكها الاخير إلا ما قام على بطش السلطان وعلى الحكم لمصلحة فرد أو جماعة متسلطة مما اضطر الشعب الى التعبير عن نفسه بهذا الاسلوب غير المباشر وما اضطره لأن يقول ما لا يعتقد ويعتقد ما لا يقول ، ويفكر في شيء ويعبر عن شيء آخر ، ويعبر عن شيء ويفكر في شيء آخر ، وأصبح المثل السائر « خلينا نعيش » أو « ما توديش نفسك في داهية » ، وأصبح الكتمان أو الهمس سلوك الكثيرين « مين يقدر يقول يا غولة عينك حمرة » دون ان يقدروا على التعبير عن الأوضاع المقلوبة « مين يقدر يقول البقل في الابريق » ولا نال الشعب من الوان الاضطهاد ما رآه على طول الزمن ، وأصبح الشعار « اللسان عدو القفا » أو « لسانك حصانك ان صنته صانك وان خنته خانك » . وقد شعر الشعب ذلك بحسه التلقائي فهو يعلم ان اعلى درجات الايمان قول كلمة حق في وجه حاكم ظالم « مطرح ما تطلع الكلمة تطلع الروح » لأن « الساكت في الحق زى الناطق في الباطل » .

### ٣ - القول والعمل :

وتبدو الازدواجية في مظهر ثالث وهو الفصل بين القول والعمل ، فكثيراً ما نصرح بشيء ولا نعمله ونعمل شيئاً ولا نصرح به حتى لقد أصبح القول ميداناً خاصاً تحدث فيه الوقائع . وتقام فيه الانشاءات . لذلك يكثر القول لأنه يجعل من نفسه عملاً يكفي أن يتحدث خطيب في موضوع لتشعر أن هذا الموضوع قد وجد بالفعل ، ويكفي أن يذكر حل المشاكل باللسان حتى نشعر أنها قد حلت بالفعل . أصبح « الخطاب » موضوعاً له وجوده المستقل عن مضمونه وتحقيقه ، وأصبح التصريح بشيء هو حدوث هذا الشيء بالفعل خاصة إذا كانت حياة الخطيب وفعاله مناقضة تماماً لأقواله . يخلف لي اصدقه أشوف اموره استعجب » أو « اسمع جعجعة ولا أرى طحناً » . والسبب في ذلك هو غياب الواقع كميديان للنشاط والسلوك أو أن شئنا هروب من الواقع الذي لا نقوى على مواجهته أو الالتزام به أو تغييره . لذلك أصبحت الكلمة في ذاتها دون أن تكون موجهاً للفعل ودون أن تحتوي على معنى يستخدم كأساس نظري للسلوك .

وقد ظهر هذا الانفصام في تراثنا القديم خاصة في موضوعات التفسير فيكثر التفسير الذي لا يهدف إلا للتعبير عن الكلمة بما يرادفها والتعبير عن النص بعبارة مشابهة Paraphrase ، أي يكون التفسير تحصيل حاصل لأنه لا يشير إلى شيء في الواقع أو لأن المفسر لا يهدف إلى شيء ، أو أن شئنا الصراحة لأن المفسر لا يلتزم بشيء ، لا يتحدث عن الفعل ، ولا يقصد السلوك ، ولا يود الممارسة مع أن تفسير الفقهاء كان يقوم على « تحقيق المناط » أي على العثور في الواقع على العلة المؤثرة المنصوص عليها في الأصل . كما أصبح التكرار والشرح والتلخيص طابعاً مميزاً لأحد جوانب تراثنا القديم خاصة في العصور المتأخرة .

ومع ثنائية « القول والعمل » تأتي ثنائية « النية والسلوك » ، أعني عندما لا يصدر سلوكي تلقائياً عن نية بل يتوسط من الفكر بدافع من الحيلة والحذر حتى لقد أصبح السلوك من أكبر المشاكل وأكثرها تعقيداً وأصبح تطابق القصد مع السلوك ، أو كما يقول الفقهاء تطابق النية مع العمل مستحيلاً . فلا يكفي حدوث القصد أو النية بل لا بد من اختيار أفضل انماط السلوك التي يرضيها المجتمع ، وكلما تم إخفاء النية وضح السلوك على المستوى الاجتماعي وأصبح مقبولاً ، وكلما تضخمتم النية قل الفعل وانعدم الافصاح ، فتزداد عزلة الفرد بالرغم من مشاركته في السلوك الاجتماعي . وكثيراً ما يصدر السلوك ولا معنى له ، ولا يدل على شيء ، ونأتي لحظات ينعدم فيها السلوك لانفصاله التام عن القصد الموجه له .

وقد يكون السبب في هذا الفصل بين « القول والعمل » أو بين « النية والسلوك » الشعور بالعجز أمام الواقع ، فتتسرب الطاقة من خلال القول ما دام العمل عاجزاً أو من خلال التحكم في النية ما دام السلوك غير موات أو أن شئنا يعوض في القول ما ينقص في العمل ويصبح « القصد قد الفولة والحس حس الغولة » . وكثيراً ما يكون الفعل في صورة « تهویش » لأن « الكلب اللي ينبح ما

بعضش .

وقد أشار النص الديني لهذا الانقسام بقوله : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لم تقولوا ما لا تفعلون . كبير مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ﴾ (الصف - ٢) ، ووجدنا في المثل العامي « خد من كلام الشيخ ولا تاخودش من اعماله » . ويكون الفرد حقاً مثلاً يحتذى بتطابق قوله مع عمله وهو شرط وجود المفتي عند الأصوليين .

#### ٤ - الداخل والخارج :

واخيراً يجمع المظهر الرابع من مظاهر ازدواجية وهو الانقسام بين « الداخل والخارج » بين المظاهر الثلاثة السابقة ، فازدواجية الانشاء والاخبار هي في الحقيقة انقسام بين الداخل والخارج ، فالإنشاء يعبر عن باطن الذات والاخبار يكشف عن الواقع الخارجي ، لذلك فإن التعريف التقليدي هو تطابق الفكر مع الواقع . وازدواجية القول والاعتقاد هي أيضاً انقسام بين الداخل والخارج ، فالاعتقاد شعور داخلي والقول تعبيره الخارجي . ويشير الانقسام بين القول والعمل أيضاً الى انقسام بين الداخل والخارج ، فالقول يحتوي على الأساس النظري للسلوك أي أنه باطن السلوك وما وراءه ، والعمل هو المبرر عن القول والمحقق له أي ظاهر السلوك وخارجه وكما نشأت شخصية « الفشار » أو « الرغاي » نشأت أيضاً شخصية « المهيابس » فهو « زي الحما فاضية ومشبوكة » كما نشأت شخصية « البكاش » الذي يبدي أكثر مما يستطيع « فهو » « كثير النط قليل الصيد » وغني الحرب « الذي يتظاهر بالمدينة وهو ما زال جلفاً » ما كان ناقص على سقي إلا طرطور سيدي . ومن هنا نشأ حب الظاهر واعطاء المظهر الأولوية على الحقيقة « يا شايف الجدد وتزويقه يا ترى هو فطر وإلا على ريقه » ، وعادة لا تدل المظهرية على حقيقة وراءها « من شاف الباب وتزويقه يجري عليه ريقه » ، وتصبح المظهرية هي الرصيد الوحيد للسلوك « زي الطاوس يتعاجب بريشه » ، ويكون السلوك نفسه « زي الخيلة الكدابة » ، والظاهر لا نفع منه « زي حمير العنب تشيله ولا تدوقه » ، ولا يأتي بشيء « زي بوابة جحا وسع على قلة فايده » أو « زي بعجر آغا ما فيه إلا شنبات » ، أو يأتي بالشيء القليل « زي فطيرة الزيارة واسع على قلة بركة » . ويوجد هذا الانقسام بين الداخل والخارج على كل المستويات ، فيوجد في العواطف « الوش مزين والقلب حزين » ، وعلى المستوى النظري فيكثر المدعون « ما كل من ركب الحصان خيال » الذين لا خبرة لهم بشيء « ما كل من صف الأواني قال أنا حلواني » . لذلك يوجد الكثيرون في مناصب دون كفاءة ، وهو ما نعر عنه دائماً بمشكلة الرجل المناسب في المكان المناسب . كما يبدو هذا الانقسام في « العياقة » والتائق خارج المنزل والتلهل داخله وكثيراً ما يتكشف هذا الفصم ساعة المحن والكوارث ويقال « نشفت البركة وبنات زقازيقها » .

ويظهر الفصم بين الداخل والخارج في نظرتنا الخلقية ، فنجعل الداخل هو الحرام والخارج هو الحلال ، أو الداخل هو الشر والخارج هو الخير : فالمشكلة الجنسية مثلاً مشكلة داخلية خاصة لا

يجوز الحديث عنها ومن ثم توضع في نطاق التحريم ، أما مظاهرها الخارجية من وضع شرطة للأدب العامة وحرصاً على تغطية الجسد فتدخل في نطاق الحديث الصريح حتى أصبح الداخل أكثر غواية من الخارج ، وكلما زاد التحريم زادت الغواية ، وكلما زادت التغطية زادت الرغبة في التعرية .

ويظهر هذا الفصم أيضاً على مستوى الحديث في الجماعة ، فهناك حديث للنفس لا أحدث به الآخرين ، وحديث للآخرين والاصدقاء ومجتمعي الضيق لا أحدث به الناس على الملأ وتستمر هذه الحلقات في الاتساع حتى تصل الى الاعلام فهناك حديث للدخل وحديث للخارج كما يحدث في بعض البلاد الافريقية عندما تمنع الأخبار عن الداخل وهي معروفة في الخارج . لذلك تسري الشائعات التي قد تصبح في بعض الاحيان المصدر الوحيد للأخبار ويصبح الترويج لها أمراً ميسوراً .

ولكن الحس الشعبي التلقائي يدرك ذلك ويعيه بل ويشعر بعكسه عندما لا يدل الظاهر على شيء ويكون الباطن هو الحق « يا ما تحت السواهي دواهي » فهو يود الدخول الى الباطن « من لقي الوش يدور على البطانة » ، وفي السلوك لا يعني الحمل والرضاء والسكينة شيئاً لأن « كل رأس مطاطية تحتها ألف بلية » ويكون المنهج المغاير هو « اتمسكن لما تتمكن » ويكون مآل الداخل الذي وضع في نطاق التحريم الظهور والكشف « ماتزغروطوش يا ولاد دجرت الداهية تحت القنطرة » . ازدواجية الظاهر والباطن اذن هي الجحيم « زي عذاب الزيت في القنديل ، تحته ميه وفوقه نار » ، وهي الازدواجية التي عناها الصوفية واتخذوها شعاراً لهم في معارضتهم الظاهر بالباطن كما يفعل كيركجارد أيضاً وعندما يتصور ان توحيد هيجل بين الداخل والخارج تعرية للوحي وقضاء على الحياة الدينية .

#### ثانياً : الإزدواجية في التصور الديني الموروث :

قد يقال ان هذه الازدواجية التي عدناها مظاهرها في الشخصية موجودة في كل فرد ، ولا يتفرد بها « المصري » خاصة ، وتدل أكثر ما تدل على مستوى معين من التقدم الحضاري . ولكن الذي يهمنا هنا هو أصل هذه الازدواجية في التفكير الديني التقليدي الذي تسوده هذه الثنائية الموروثة : الله والعالم ، الدنيا والآخرة ، الثواب والعقاب ، الخير والشر ، الملاك والشیطان ، الحلال والحرام . . الخ . وبالرغم مما يقال في تفسير ازدواجية الشخصية وردها الى عوامل جغرافية « النيل » او اقتصادية « الفقر » أو سياسية « الظلم » فإننا نقتصر على تحليل مصدر فكري لها وهو الثنائية التي يقوم عليها تصورنا الديني للعالم .

لقد نزل الوحي معلناً لأول مرة ارتباط الفكر بالواقع ، ونزول كل آية لسبب ، بل معطياً الأولوية للواقع على الفكر أعني وجود سبب النزول أولاً ثم نزول الآية ثانياً . وفي كثير من الاحيان كانت الآية تقاس على قدر الواقع ويتم تعديلها حسب درجة تقدمه وروقه وأعني بذلك النسخ « ما نسخ من آية أونسأها نأت بخير منها أو مثلها » ( البقرة : ١٠٦ ) . وكان الوحي على هذا النحو

موجهاً للواقع لأنه صورة مثالية منه أو اكتمالاً طبيعياً له ، فكان الله سارياً في العالم في عصر الفتوح ، وكان العمل في الدنيا هو طريق الآخرة أي ان الفكر كان يؤدي وظيفته في توجيه الواقع والتشريع له ، وكان الواقع طبعاً للفكر من خلال العمل . وفي هذه الفترة كانت هناك حقيقة واحدة هي الله أو الأرض ، الدنيا أو الآخرة ، وهذه الحقيقة هي « مصلحة المسلمين » وكما يقول الفقهاء : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ، كانت هناك شخصية واحدة فكرها واقعها ، انشأوها اختبرها ، قولها عملها وباطنها ظاهرها .

وفي عصر الفتنة ، فضل بعض الصحابة الاعتكاف ، وآثروا الآخرة على المساهمة في الدنيا ونصرة فريق على فريق ، وبدأ الانقسام بين الفكر والواقع ، أثر البعض الفكر على الواقع - ومن يعمل جهده في الفكر ينزعز عن الواقع - وأثر البعض الواقع على الفكر وعمل جهده في السيطرة عليه ولو انزعز عن الفكر « معاوية » فمن حاول الالتزام بالمتهج الاول وهو توجيه الفكر للواقع قضي عليه « الحسن والحسين » او انفصل عن الجماعة « الخوارج » . وكلما كثر « الفضلاء » زاد « الاشقياء » ، وكلما ذكر البعض « العالم » ذكر البعض الآخر « الله » ، واستمر هذا الانقسام بين الفكر والواقع يغذيه المتكلمون والصوفية والفلاسفة ، وتقوية مدارس الفقه الافتراضي على الرغم من ثورة بعض الفقهاء عليه « المالكيون ضد الحنفين » ، وتأكيد المعتزلة لحرية الفرد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ورفض ابن رشد لصور التفكير الاشراقي عند سابقيه ، ورفضه للموجودات المفارقة ، واعتماده على العقل . والتجربة . وكانت وحدة الوجود اكبر رد فعل على ثنائية التفكير الديني ، وكان منطق الواقع عند الفقهاء ورفضهم منطق القضايا تأكيداً لواقع المسلمين .

ومما ساعد على تقوية هذه الثنائية ظروف الانسانية ومصير تفكيرها الديني بتمثله نظريات افلاطون وافلوطين كما هو واضح في المسيحية الافلاطونية وفي الفلسفة الاشراقية الاسلامية حتى اصبح كل تصور ديني افلاطونياً ، بالضرورة . واصبح أي تصور ديني آخر يوحد بين الله والعالم أو بين النفس والبدن ويرفض المفارقة لهذا العالم التي ينسجها الخيال ويعنيها الايمان بالخرافات - اصبح هذا التصور خارجاً عن الدين يدعوله « الملحكون » من امثال سبينوزا وهيغل وابن رشد وابن عربي ، واصبح موضوع الايمان هو « المفارقة » مع أن موضوعه في الماضي كان « الحلول أي ظهور الله في التاريخ كما هو الحال في التوراة ، وظهوره في الانسان كما هو الحال في الانجيل ، وظهوره من خلال الفعل كما هو الحال في القرآن كما ازدادت هذه الثنائية حدة وركوداً في عصر الشروح والمخصصات وإبان الحكم العثماني عندما اصبح التصوف ايماناً بالمعجزات وبخوارق العادات وبكرامات الأولياء ، واصبح الكلام لاهوتاً رسمياً يدور حول صفات الله ، واصبحت الفلسفة اشراقاً صرفاً وهدماً للعقل ، كما اصبح الفقه مجرد فتاوى للتحريم والتحليل باسم السلطان ، إلا من محاولة بعض الفقهاء في إعادة الفكر الى الواقع إبان الحروب الصليبية « ابن تيمية » ومن حركات بعض المصلحين إبان الاستعمار الاوربي « الافغاني » اقبال .

وبالإضافة الى هذا الاصل التاريخي للثنائية فإنها تتحول الى بناء نفسي وتصور للعالم ثم تحمل محل

الدين نفسه ، ويصبح الدين ثنائية الله والعالم ولا يصبح خروجاً في سبيله بل غاية في ذاته ولا يعود الدين جهاداً بل تواكلاً ، ولا يعود الله حالاً في العالم أو في النفس بل ينكمش تصورنا له وينحسر عن العالم ، وتعالى فكرته على الأرض ، يضمّر تصورنا لله من حيث الاتساع ويقوى من حيث الارتفاع ، وينحصر من حيث الرقعة ، ويشد من حيث الطول ، أي يضع تصورنا الافقي له ونحل محله تصوراً رأسياً . وفي ذلك يقول اقبال عن التوحيد :

قوة كان في الحياة على الأرض	فصار التوحيد علم الكلام
رده في الفعال غير مضيء	جهلنا اليوم ما لنا من مقام
قائد الجيش ! قد رأيت عموداً	من « هو الله » ما بها من حسام
ما درى الشيخ ان توحيد فكر	دون فعل ، يعدّ لغو كلام
يا إماماً لركعة كيف تسدري	في السورى ما أمامه الاقوام

يصبح الله اذن على قمة تصور هزيمي للعالم . ومن ناحية أخرى يبدأ العالم في فقد وجوده الضروري ويصبح وجوداً ممكناً زائلاً فانياً أمام قوة الله القاهرة . ثم تظهر نظرية الخلق في التفسير الديني بمجسدة لهذه الصلة الجديدة ويبدأ الفعل الانساني على ما يقول اقبال : في الضمور ويقتصر على العبادات دون المعاملات حتى لا يدخل في صراع الواقع ، ويتحول الفعل الى طقوس وشعائر عند البعض وإلى عجز مطلق عند البعض الآخر . ويقدر عجز الإنسان عن السبوك يزيد من سلطة الله ويتحول الحرية الإنسانية إلى قسرية .

ويقال بالمثل في ثنائية الدنيا والآخرة . بعد الانفصام بين الله والعالم لا تصبح الدنيا دار بقاء بل دار فناء ، ولا تصبح الآخرة خلوداً نلحق بل تعويضاً عنه اذ يجد المؤمن في الآخرة تعويضاً عما افتقده في دنياه ، ويصبح تطلعه لها قائماً على الحرمان ، وكذلك ينتقل الثواب والعقاب من احساس بالفرح عند التحقيق أو بالندم عند الفشل الى بناء نفسي يقوم على الرغبة والرهبة ، ويصبح التبرع أو الترهيب من السلطة الدافع على الفعل ، ويفقد الفرد امكانية الفعل التلقائي . اما الجنة والنار فيتحولان الى موجودين حسيين ، وتحول « روحانية » الدين الى « مادية » تتم عن الواقع الضائع . . . وينقلب الدين من اثبات للروح الى تأكيد للمادة . وكذلك يصبح الخير والشر موجودين بالفعل ويفقد كلاهما الاثر النفسي الذي يحدثانه من استمرار الفعل دون الحكم على لحظة من لحظاته « وعسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم في الملاك والشيطان طبقاً لتحول التفكير الديني من الروح الى المادة . واخيراً يفقد الانسان وحدته وينقسم الى قسمين : نفس وبدن . الاول يعبر عن مطلب الانسان نحو البقاء ، والثاني يفنى مع العالم . وتنتقل هذه الثنائية الى الاخلاق فتكون الفضيلة والرذيلة ، والصدق والكذب ، والسعادة واللذة ، والعقل والحس ، وتصبح الاخلاقية الابعاد عن الرذيلة والكذب واللذة والحس والاقتراب من الفضيلة والصدق والسعادة والعقل .

وتبدو هذه الثنائية في مجالات الفكر عملة في جميع التيارات المثالية التي تقوم في جوهرها على ثنائية الجوهر والعرض ، وكان الكندي هو المبرر عن هذه الثنائية أصدق تعبير في إثباته لا تنتهي الله وتناهي جرم العالم ووضعه الاسس النظرية لثنائية التفكير اعني : المطلق والنسي ، الازلي والغاي ، الأبدى والزمني ، الواحد والكثير ، اللامتناهي والمتناهي ، الثابت والمتحرك ، العقلي والحسي ... الخ . لقد حاول بعض الفلاسفة الاستعاضة عن نظرية الخلق المعبرة عن هذه الثنائية بنظرية الفيض أو الصدور لتماشي فصل الله عن العالم والنفس عن البدن والصورة عن المادة ولكنهم انتهوا ايضاً الى تكرار الثنائية القديمة وتجاوز الازدواجيات . فأصبح الله صورة والعقل مادة ، والعقل صورة والنفس مادة ، والنفس صورة والبدن مادة ، والهواء صورة والأرض مادة .. الخ ، كما أصبح العقل الأول صورة والعقل الثاني مادة له ، والعقل الثاني صورة والعقل الثالث مادة له .. الخ ، اي انها لم تزد على ثنائية الخلق إلا التكرار . وإذا كان رد لعقل نظرية الخلق في التفكير السياسي قد ظهر في صورة الحكم الالهي فقد ظهر صدى نظرية الفيض في التفكير السياسي في التصور الطبقي للعالم كما هو واضح في تصور الفارابي للمدينة الفاضلة . لذلك تعتبر نظرية قدم العالم ثورة في التفكير الديني بالرغم مما يبدو عليها من مظاهر التعارض مع التفكير الديني الموروث . فلأول مرة استطاع ابن رشد في شرحه لارسطو وكما فهمه شراح ابن رشد اللاتين ان يقضي على هذه الثنائية بين الله والعالم ، بين النفس والبدن في بقاء المادة وخلود النفس الكلية ، واختفت العناصر الاشراقية في المعرفة والتصور الروحي للمادة ، وقام عصر النهضة في اوربا متمثلاً فلسفة ابن رشد وشعارها : العقل والتجربة .

وتبدو ثنائية التفكير الديني في تصورنا لله وفي ممارستنا للدين في المظاهر الاربعة الآتية :

#### ١ - القدريّة والمعجز :

على الرغم مما يقدمه لنا اللاهوت السلمي أو كما يطلق عليه علماء الكلام « آيات السلوب » طبقاً لآية « ليس كمثله شيء » من تحليل لتصوراتنا عن الله من انها نفي لوجه النقص الانسانية ، وعلى الرغم مما يقدمه لنا اللاهوت الايجابي من اثبات صفات الكمال الانساني الى الله فإن كثيراً من الفلاسفة وعلى رأسهم « كانط » استطاع لأول مرة صراحة تحليل حديثنا عن الله على مستوى المطلب لا على مستوى الوجود كما كان يعمل « توماس الاكويني » او على مستوى الماهية كما كان يفعل « انسيلم وديكار » . وقد استطاع محمد عبده ايضاً في « رسالة التوحيد » لأول مرة اقامة التوحيد على أساس مطلب خلقي معطياً بذلك التوحيد اسماً جديداً « عثمان امين رائد الفكر المصري » . ولكن ذلك لم يمنع من نشأة الايمان بالقضاء والقدر متولداً عن عجز في الإرادة وقصور في الفعل لا كما يقال عادة من نشأة العجز والقصور على الايمان بالقضاء والقدر « العاجز في التدبير يميل على المقادير » ، وقد أشار الى ذلك « الافغاني » في رسالته عن القضاء والقدر وان الايمان بها كان سبب الفتوح الاسلامية الاولى لايمان المسلمين حينئذ بالقدر والفعل ، وقد عبرت الامثلة الشعبية عن ذلك فأصبح الله هو الفاعل لكل شيء . مهيا فكر الانسان « ابن آدم في التفكير والرب في التدبير » فالفعل كله لله « خليفه في قشعتها نحي » بركة الله « وعلى الانسان الانتظار » من

عمود لعمود يأتي الله بالفرج القريب » وفي بعض الاحيان يفعل الله بذكر الانسان « من حبه ربه واختاره جاب له رزقه على باب داره » ، ويصبح الانسان متفجعاً محامداً « تبات نار ، تصبح رماد لها رب يدبرها » ، وأصبح هلاك الانسان محتوماً « يا هارب من قضايا ما لك رب سواي » ، ولم يكن القدر مطلقاً في صالح الانسان فقد كتب عليه ان يكون على حاله طيلة حياته « المتعوس متعوس ولو علقوا على رأسه فانوس » ، ولن تغني عنه الآخرة شيئاً « المغلوب مغلوب وفي الآخرة يضرب طوب » لأن « المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين » ولأن « المكتوب ما منوش مهروب » ولا يستطيع الخذر ان يفعل شيئاً « لا يغني حذر من قدر » . فاذا نال الانسان نصيباً ما فهو الحظ والبخت والمقسوم « بختك يا بو بخت » ومهما زاد الانسان من جهده فلن يحصل الا على ما قسم له « تجري تجري الوحوش غير رزقك ما تحوش » لأن « البخت يتبع اصحابه » أو « كل صدقة خير من معاد » ، ويفضل البخت على الجهد « قيراط بخت ولا فدان شطارة » ، ويأتي المقسوم حتى الباب دون تدبر أو حيلة « أصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب » أو « ارميه في السطوح وان كان لك فيه قسمة ما يروح » ، ولآخر لحظة قد يظهر البخت في صالح الغير « تبقى في ايدك وتقسم لغيرك » . والنتيجة الحتمية لذلك هي « اسقاط التدبير » كما قال الصوفية وسقوط الفعل والقضاء على التكليف كما يقول الفقهاء لأن « كل عقدة ولها حلال » أو « ما لها إلا النبي » أو يفعل الانسان أي شيء « مطرح ما ترسي دق لها » والله يكمل الباقي « على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد » فعل الانسان الراحة « الباب اللي يجيئك منه الريح سده واستريح » أو الاكفال على الغير « شيلني وشيلك » ، ولكن الحس الشعبي يعلم من تلقاء نفسه ان الايمان بالقضاء والقدر على هذا النحو هو ايمان الضعيف العاجز « سلاح الضعيف الشكية » ويعلم بضرورة الاخذ بالاسباب « احسب حساب المريسي ( ربح الجنوب ) وان جال طياب من الله » أو على الأقل الاخذ بآثفه الاسباب « نجي على اھون سبب » ، وهو يعلم ان عدم الاخذ بالاسباب يوقع في التهلكة « يفتح العين للبدان ويقول ذا قضا الرحمن » ، كما يعلم ان القعود تواكل واسترزاق ممن يقومون بالجهد « اجري يا مشكاح لي قاعد مرتاح » ؛ ويرى ان الاحتجاج بالقدر استغلال للفرد « يا غراب هات بلحہ ، قال ذا قسمة ، قال قسمتي بين ايديك ! » .

ومن هنا تولدت لدينا قدرة خارقة على التحمل والصبر حتى اصبح الصبر فضيلة « الصبر خير » فيه دواء لكل مرض « كل شيء دواء الصبر لكن قلة الصبر ما لهاش دوا » واصبح الصبر لا العمل وسيلة لنيل المراد « من صبر نال ومن لجع مالوش » حتى اصبح الصبر هو الحل الأول والاخير « ما دوا الصبر إلا القبر » والصبر من الله « الغيرة مرة والصبر على الله » . يجوع الفلاح ويدفع الضرائب للوالي التركي لأنه لا يتحمل الصبر « صبري على نفسي ولا صبر الناس علي » . وكذلك تولد فينا طول البال لأن « طولة البال تبلغ الامال » ، أو لأن طولة البال ما تخسر شي « ، والمظلوم ينتصر في النهاية لطول البال » طولة البال تهد الجبال « والحياة نفسها تستحيل دون طول البال ! « المعيشة تحب طولة البال » ، لذلك عرفنا في كثير من المواقف بالسلبية وتحدث عن سلبية الشعب عامة والمتففين خاصة لأن « المهروب نص الشطارة » والفعل يؤدي الى التهلكة ! « ما يقع إلا الشاطر » والايجابى هو الشاذ واصبح الشعار « طاطي لها نفوت » ومن الافضل ان يكون الانسان مظلوماً على ان يكون ظالماً « بات مغلوب ولا تبات غالب » . وعلى هذا



النحو يمكن ان يقال على الصبر والتواكل وطول البال انها « أفيون الشعب » لأنها تجعل من الفقر فضيلة « الفقر حشمة والعز بهيلة » وتجعل من القناعة رأسمال « القناعة مال وبضاعة » ، وتجعل الافلاس اماناً « المفلس في امان الله » وتجعله قوة « المفلس يغلب السلطان » وتجعل الكفاية في العيش سخطاً من الرب ! « من كرهه ربه سلط عليه بطنه » ، واستحالت المطالبة بشيء لأن « من طلب الزيادة وقع في النقصان » ، وأصبح الدفع افضل من الاخذ « المركب الذي تودي احسن من الذي تحبب » ، وذلك لوضع السكينة والرضا في قلوب المعلمين « قالوا ترمس امبابه احل من اللوز قالوا اذا جبر خواطر الفقرا » . ويؤدي الصبر والسكينة والرضا والتواكل والسلبية الى الرضا بالحال والى الاعتقاد بأن هذا العالم افضل العوالم الممكنة لأن « ربنا ربيع العريان من غسل الصابون » أو لأن « ربك رب العطا يدي البرد على قد الخطأ » . ويظل المعدمون على هذه الحال الى ابد الأبد « عمر الفلاح ان فلاح » أو « من يومك يا خالة وانت على دي الحالة » ويظل الانسان تيمساً بأية وسيلة « ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد ويحيي الناموس » ، والله لا يعدل بين الناس إلا في الموت « ربنا ما سوانا إلا بالموت ! » .

## ٢ - سوء النية :

لا أقصد بسوء النية مقولة خلقية بل بناء نفسياً للشعور درسه الكثيرون من الفلاسفة المعاصرين خاصة سارتر في تحليله لسوء النية وجانكليفيتش في دراسته عن « التفائق » وهو في رأيه اكبر خطر يهدد الشعور الديني من جراء هذه الثنائية في التصور الديني للعالم التي على اساسها تقوم ازدواجية السلوك ، للمنافق وأقناع : واقع بينه وبين نفسه يخفيه وواقع بينه وبين الآخرين يعلن عنه ، وهو ما يفعله الشعور الديني عندما يعجز عن التدبير ثم يميل على المقادير . ويتضح هذا الموقف في نظرتنا للجنس وتجريمه ثم اتجهاها بكل طبيعتهما نحوه . فهناجم « الميني جيب » والمهاجم يود رؤيته ، وكثيراً ما يتحدث الوعاظ عن المشاكل الجنسية لا زيادة في الوعي بالمشكلة ( لأن حديثهم لا يقوم على نظرة علمية ) بل لاستهواء الموضوع لهم وللمستمعين على السواء . وقد تكون في « نحنحة » الرجل الغريب التي يصلها حتى تختفي النساء من الطريق اشارة أكثر مما فيها من تعفف ، وكثيراً ما نسترق الحب « حب ووارى واكره ودارى » ونختلس النظرات التي تعبر عن الحرمان ، فننزّل خصلة من الشعر على الجبين ثم ترفع دائماً باليد فاذا انعدم الرقيب اصبح السر موضوعاً للحديث المتواصل في المجتمعات المتجانسة المغلقة ( مجتمع الاناث أو مجتمع الذكور ) ويعلم السر ويقوى الاحساس بالذنب ، فتنشأ عبادة المحرمات واسطورة الجنس ويصبح مثل « التابو » ، وفي نفس الوقت تكثر الاشارة الى الجنس في اجهزة الاعلام وفي الفنون لأنه مطلب نفسي لدى الجمهور يشبع حرمانه ، وبذلك يروج الفن الرخيص لديه ويتلهف على اخبار الفنانين الشخصية وعلى شراء مجلات الجنس ويكثر استيرادها ، وبذلك نعبدا ما نحرمه ونخفيه « والظاهر لنا والخفي على الله » ، ومن ثم ينشأ رد الفعل من الحرمان الى الاشباع ومن التستر الى الاباحة ومن الحجاب الى آخر صيحات الموضة .

وكثيراً ما تصور الأمثلة الشعبية مواقف سوء النية مثل « زي شحات التورك » ، جعان ويقول مش

لازم ، أو « بعد ما أكل واتكى قال ده رحته مستكي » ويعم الشعور الديني في أي دين مثل « زي قراية اليهود تلتينها كذب » خاصة وإن اليهودي معروف بالبخل « احتاجوا ليهودي قال اليوم عيدي » . وقد يظهر النفاق وسوء النية في صورة مكر ودعاء اشتهرت به بعض الطوائف كما يظهر في ممارسة رجال الدين للشعائر كما تصور ذلك الأمثلة العامة ، فقد تحول الامامة الى نفاق « ضلالي وعامل امام والله حرام » ، وقد يصبح بعض الافتاء نفاقاً « يفتي على الابرة ويلعب المدرة » ، كما قد يصبح الحج نفاقاً « الوش وش حاجب والطبع ما يتغيرش » ، وكما قد يصير الصلاة نفاقاً « يصلي الغرض وينقب الأرض » ، كما قد يصبح التسييح دجلاً « زي القطط يسبح ويسرق » . وقد يقوم النفاق على المصلحة الشخصية ، ما دام الواقع العريض الذي يتحقق فيه الوحي قد غاب ، فيدافع بعض المتدينين عن الملكية الشخصية في الدين وهو في الحقيقة يدافع عما يمتلك ، وقد يدافعون عن التفاوت في الرزق وعن خلق الناس درجات وهم يدافعون اساساً عن وضعهم الاجتماعي وتميزهم الطبقي . « والشبعان هو الذي يذكر الله » يقول الرزق على الله ولا يستخدم الدين إلا للمصلحة الشخصية « زي التركي المرفوت يصلي لما يستخدم » أو مثل راكب الاوتوبيس المجهد الذي يتظاهر بالاعياء ويقول : « هوه ما فيش اسلام يا عالم » حتى يترك له احد الجالسين مكانه . فاذا لم يحصل على مصلحته يقول : « راح اللي زمرنا له الله » وكثيراً ما تطغى المصلحة الشخصية على مصلحة الآخرين باسم الدين - « هات عمك وخدها يوم القيامة » .

### ٣ - تجاور حياتين - الدين والدنيا :

إذا كانت الازدواجية Dedoublement قد ادت الى الخلط confusion الذي ظهر في النفاق وسوء النية فإنها تظهر أيضاً في تجاور حياتين Juxtaposition اعني تجاور الدين والدنيا . فما دام الفكر قد انفصم عن الواقع ، وما دام الدين قد انفصل عن الحياة يستقل الدين بنفسه ويتحول الى كهنوت يتصورانه بنفرد بمعرفه الله « فأينما تولوا فثم وجه الله . . » [ البقرة : ١١٥ ] وله سلوك خاص هو العبادة « ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب . . » [ البقرة : ١٧٧ ] ومكان خاص هو الجامع أو الكنيسة أو المعبد ( جعلت لي الأرض مسجداً ) وموظف خاص هو الشيخ ( أو الخبر أو القسيس ) وزى خاص ولغة خاصة . . . الخ ، اي يصبح التفكير الديني في حالة من الضمور والانكماش ثم يكون له عالمه خاصاً متحجراً لمعز الفرد عن الاندماج بالواقع أو لعدم قدرته على توجيهه . وبسبب هذا الشعور بالنقص يلتهجى الشعور الى التعمية والتغطية فيكثر من بناء المعابد ومن الاحتفالات بالموالد ويهلل في اقامة الشعائر ويتحد بالفن الشعبي حتى يقننه من خلال الواقع ( وقد حدث ذلك ابان الحكم الفاطمي في مصر ) وتكثر لجان نشر الدعوة والمجالس العليا للدين وتنتشر دروس الوعظ ويتم اصلاح الجامعة ببناء مسجد داخلها .

وهذا كله لم يمنع من ضمور التفكير الديني وانحساره بين المحافظة على اللاهوت القديم الذي لا واقع له وبنيى التيارات الفكرية الحديثة التي تنتشر فوق الواقع دون ان تتمثله أو تغير فيه شيئاً ، وهذا ما يفسر لنا غياب الصحف والمجلات الدينية التي تعلن فكراً أو تبني واقعاً .

وبيلو هذا التجاور بين الدين والدنيا في اجهزة الاعلام فنجد فقرة من الرقص الشرقي تلوها فقرة

من التواشيع الدينية ، كما نجد في الصحافة اخبار الدين واخبار نجوم السينما في نفس الصفحة وكان للانسان حياتين خاصة اذا فسرت النصوص على هذا النحو : ( اذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض . . . اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ) كما نجد في الصحافة ايضاً اخباراً عن شهداء معارك اليوم ويجوارهم اخبار عن امسية غنائية كانت بالأمس . ويوجد هذا التجاور ايضاً في حياتنا الثقافية ، فتكون الثقافة في بعض الاحيان مخزناً لبعض المعلومات ولا أثر لها في حياة المثقفين ، فالجامعة أولى الباحثات عن الموضة ، والجامعي اول الباحثين عن المنصب .

وقد عبرت الامثال العامة عن هذا التجاور بين الدنيا والدين مثلاً « ساعة لقلبك وساعة لربك » ولكن كثيراً من الامثال العامة ترفض هذا التجاور وتعطي الاولوية المطلقة للحياة مثلاً « اللي يلزم البيت يحرم ع الجامع » أو « الزيت ان عازة البيت حرام ع الجامع » أو « حصيرة البيت تحرم على الجامع » أو « الحسنة ما تجوزش إلا بعد كفو البيت » أو « كل لقمة في بطن جائع خير من بناية جامع » . وتحرم الزكاة عند الحاجة « يا مزيكي حالك ييكبي » ، وقد استطاع الحس الشعبي البلدي ان يكشف هذا الكهنوت في ممارسة الشعائر لأن الحياة أقوى من أي مظهر خارجي ، فالصلاة قد تدل على التقاهر بالايان « بركة يا جامع اللي جت منك ما جت مني » ، وقد لا تنفع التوبة في تغيير الحال « كل ما قول توبة يقول الشيطان بس التوبة » وقد تكون قراءة النصوص الدينية مجرد ترتيل دون فهم لمعناها ودون ان يعيها احد « احنا بنقرأ في سورة عبس » أو « تقرا مزاميرك على مين يا داود » أما رجل الدين نفسه فيسري عليه ما يسري على سائر البشر . وقد لا يكون لروحانيته أثر فيه « هاتوا المزايل حطوا المنابر » ويكون مثلاً للكهنوت الذي كشفه فلاسفة التنوير « ما كل من لف العمامة يزينها » ، أما الفقير فيكشفه هم الدنيا لذلك لا تكلف عليه « الفقير لا يتهاى ولا يداى ولا تقوم له في الشزع شهادة » وقد يصل الحس الشعبي الى حد الاكتفاء بتجربة الحياة « الصلاة خير من النوم قال جربنا ده وجربنا ده » ولا يعترف إلا بالطبيعة حتى في العبادة « كل شيء عادة حتى العبادة » .

#### ٤ - الله والسلطة :

بعد ضمور التفكير الديني وتجاور الدنيا والدين تتجه العاطفة الدينية الى اعلى فينشأ التصور الافقي لله الذي يكون على رأس قمة التصور الهرمي للعالم كما هو الحال عند الفارابي مثلاً ، وعلى هذا النحو يصعب التفرقة بين تصور الله وبين تصور السلطة فنعبد الله بتملق السلطة ونعبد السلطة في شخص الله ، ونفعل كل شيء من اعلى الى اسفل ، من الرئيس الى المرؤوس وعلينا السمع والطاعة . لذلك يكثر الرقباء ويحاول كل فرد الوصول الى مركز من مراكز السلطة ليمارس السيطرة على من دونه كما نلتجىء دائماً الى السلطة لحل النزاع أو لتملقها ونصبح نقطة وصول لا مصدر قهر « يتملق احد الركاب المحصل أو يتشاجر معه » ، وقد يكون التمسح ببيوت الله مثل التقرب الى مراكز السلطة .

وفي الامثال العامة نجد هاتين الصورتين لله وللسلطة : الخوف والتملق مثل « متش رب أخاف منك » أو « لا يذكر الله إلا تحت الحمل » أو على الفرد ان يكون تابعاً للسلطة خاضعاً لها كخضوعه لله

« ارقص للمرد في دولته » ما دام عاجزاً عن الفعل والالتزام بالواقع « يا فرعون مين فرعك قال ما لقيتش حد يردني » وكل ما يملكه الفرد هو اغتياب السلطة « السلطان مع هييته يتشتم في غيبته » أو السير في موكبها « ركب الخليفة وانفض المولد » وكلما نال منها رزقاً ازداد لها عبودية « من زائدك زيده واجعل اولادك عبيده » وقد نشأت معظم هذه الامثال اiban الحكم العثماني حتى عصر الخديوي حين شبت الثورة العربية على هذه الأوضاع . ونتيجة لهذا التصور لله وللسلطة ينشأ رد الفعل في تصورنا الطبقي للمجتمع كما حدث عند الفارابي في مدينته الفاضلة « فالناس مقامات » ، وخلق الله الناس درجات لا يستطيع احد تغيير مقامه الذي حدده الله أو السلطة له « من عرف مقامه ارتاح » ، وليس له أن يتضرر أو يشتكي لأن « من شاف بلوة غيره هانت بلوته عليه » ، ولا تشيع في مثل هذا المجتمع إلا اخبار ذوي السلطة « غني مات جروا الخير ، فقير مات ما فيش خير » ، وكما يجوز التقرب الى الله يحدث التقرب للسلطة بالوسائط « يا بخت من كان النقيب خاله » ، ويصبح التطلع الطبقي هو البناء النفسي للفرد « المنصب روح ولو كان في السكة » ، وتنشأ الجماعات والشلل حول ذوي النفوذ « العيان ما حد يعرف طريق بابيه » ، والعنفى يا مكتر احبابه » ، ويصم شراء الذمم « يجيب الكويس لاحبابه قال كل شيء بحسابه » خاصة « وان « بوس الايد ضحك على الدقون » .

ونتيجة لذلك يصعب اي عمل جماعي لأن الله هو شمس النفوس كما يقول الاشراقيون بفخر كل فرد ولأن السلطة هي عين الله الساهرة ، ويكون الجميع امام الله وامام السلطان لا سلطان لهم « زي ولاد الكتاب يتسرعوا من أول كف » أو « زي ولاد الحارة زماره تجمعهم وعصاية تفرقهم » . وهذا ما عبر عنه الافغاني بقوله : « لو كان مسلموا الهند جرأاً وحط على الجزيرة البريطانية لاغرقها » . فاذا تعامل الافراد معاً يأخذ كل فرد مظهر المستلط ويلعب الدور الذي سلب منه « يا ارض ما عليكي إلا انا » أو « يا ارض اشتدي ما عليكي قدي » ، ويعوض في لحظات ما حرم منه آلاف السنين فيبدو « عامل لمونة في بلد قرفانة » أو « عامل غناب والباقي قراطة » ويتحول الدور الى غرور فيؤله الفرد نفسه ثم يأمر ويتسلط ولا يقبل الرد « ما حدش يقول على عسله حامض » .

واخيراً ، قد يقال ان ارجاع ازدواجية الشخصية الى ثنائية تفكيرنا الديني الموروث شيء لا يدركه إلا المثقفون ، فما بال الجمهور الذي لا يدري عن هذه الثنائية الحضارية ، والتفكير النظري لذلك اكثرنا من الامثلة العامة لبيان تطابق التراث القديم مع التجربة المعاشة ، ونكون بذلك قد قلننا لوناً جديداً من البحوث الدينية القائم على تطبيق المنهج الوصفي في دراسة الصلة بين « التراث المكتوب » و « التراث الحى » وتحليلها في الشعور .

## خامساً - الدين والاشتراكية

---

١ - الايديولوجية والدين

٢ - جارودي في مصر



## ١ - الايديولوجية والسدين<sup>(١)</sup>

مناقشة لكتاب ماكسيم رودنسون عن « الاسلام والرأسمالية »

ماكسيم رودنسون<sup>(٢)</sup> استاذ اللغات السامية « الحميرية والحبشية » بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بالسوربون ، عالم اجتماع ولغة وفيلسوف ، صديق للعرب ، ومدافع عن قضاياهم الوطنية ، ويكوّن مع جاك برك جمعية فرنسية عربية للدفاع عن القضايا القومية العربية ، وعلى رأسها قضية فلسطين . ومع أنه من أصل يهودي ، إلا أنه عالم منصف ، كثيراً ما رد على ادعاءات الصهيونية في فلسطين ، وعلى تشويهم للتاريخ السامي ، ورفعهم للعنصر اليهودي على حساب العرب . وقد كتب المؤلف هذه الدراسة الممتازة لاصدقائه العرب ، ليعرض لهم ما يستطيعون ان يجدوا فيه احدى مقومات نهضتهم ونصرهم في المستقبل ، ويخاطب في نفس الوقت المجتمع الاوربي ، ليعطيه نوعاً جديداً من دراسات مشاكل العالم الثالث الذي اصبح موضوع الجميع ، بين مدافع عنه ومهاجم له ، وكلاهما

(١) الفكر المعاصر - اكتوبر ١٩٦٨ .

(٢) من هو ماكسيم رودنسون ؟

ماكسيم رودنسون عالم اجتماع ومستشرق ، ولد في باريس سنة ١٩١٥ وأتم دراسته فيها ، ثم رحل الى الشرق الاوسط ، وأقام هناك سبع سنوات كاستاذ ثم كمفتش في مصلحة الآثار ببيروت . اصبح مشرفاً على الابحاث بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بالسوربون L'Ecole pratique des Hautes Etudes ، وهو يقوم الآن بتدريس اللغة الحبشية القديمة واللغة القديمة لجنوب شبه الجزيرة العربية « اللغة الحميرية » بجانب محاضراته عن اثنولوجيا الشرق الاوسط .

وهو ماركسي مناهض للاستعمار أشرف على تحرير مجلة « الشرق الاوسط » وله مقالات عديدة عن الشرق المعاصر وفي الدراسات الاسلامية عن التاريخ الحضاري والاثنولوجي للعالم الاسلامي ، وكذلك عن تاريخ افريقيا وعلم اللغات وعلم الاجتماع . وأهم مؤلفاته هي :

(١) تلك آثارنا ، العمل الاثري لفرنسا في الشرق ، دار المكشوف ، بيروت ١٩٤٣ .

(٢) L'Arabic avant L'Islam ( شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام ) . In Encyclopédie de la Pleiade, Histoire Universelle .

- Tome II, Paris 1957.

خطيب غارق فيما يسميه رودنسون « صوفية العالم الثالث » ( ص ٧ ) ، أي انه يعطي دراسة علمية لاحدى مشاكل العالم الثالث ، ألا وهي الصلة بين الايديولوجية والدين . وقد جعل المؤلف دراسته ملتزمة محارب بعض جوانب التفكير الاسطوري عند المسلمين ( ص ١٠ ) ، وتدعوهم الى التفكير العلمي في مجال الدراسات الانسانية . والدين احد موضوعاتها . فيما زال الدين أهم عوامل التحريك عند الفلاحين الذين يكونون غالبية العالم الاسلامي ، أي ان فهم الدين هو في نفس الوقت فهم لمصير المسلمين ولشعوب المنطقة ( ص ٧ ) .

ولا يدرس الباحث - وهو أوربي - ظاهرة الدين بروح من التعالي أو التعصب أو الاستعمار كما هو الحال في كثير من الاحيان في دراسات المستشرقين خاصة في القرن الماضي ، بل يدرسه كصديق يود مساعدة المسلمين على تفهم حاضرمهم ، وكأنه أحد مثقفهم ، خاصة وقد عاش بينهم ، ودافع عن قضاياهم ، فهو اذن نموذج لمفكر أوربي معاصر ، استطاع ان يتحرر من بعض الموانع والعقبات الدينية والاسطورية والتاريخية التي كانت تمنعه من حرية البحث والتفكير ( ص ٧ ) ولتتحدث الآن عن منهج المؤلف المنهج الاجتماعي الاقتصادي - وعن موضوعه وهو الصلة بين الايديولوجية والدين .

#### أولاً - بعض المفارقات المنهجية العامة :

١ - من أهم ما يلاحظه المحقق لأبحاث المستشرقين ربطها بين الاسلام والمسلمين ، بين الدين والحضارة ، بين العقيدة والتاريخ . فالمستشرق لا يرى الاسلام مجرداً ، كما نراه نحن في كثير من الاحيان بالتجائنا الى مبادئنا وهرونا من واقع المسلمين ، مجموعة من المبادئ والعقائد والنظم بل يراه موجوداً بالفعل متحققاً بين المسلمين ، ومؤثراً في حياتهم ، أي انه يدرس الاسلام على الطبيعة لا في الكتاب فحسب . وماكسيم رودنسون من هذه الفئة ، يزد عليها انه عالم اجتماع أولاً وماركسي ثانياً مما أهله لدراسة الاسلام والمجتمع الاسلامي ، ويوجه خاص نظامه الاقتصادي ، ويوجه اخص الصلة بين الاسلام كدين والرأسمالية كنظام . وكذلك يعاب على الباحث القاء تبعه ما يحدث في التاريخ على عاتق الدين ، وكان الدين مسؤول مسؤولية مباشرة عن كل ما يحدث في حياة من يعتقدونه : فالاسلام في رأيه مسؤول عن قدرية المسلمين وتخلفهم وضعفهم ... الخ .

(٣) Club Français du Mohamed livre, paris 1961. ( محمد ) .

(٤) La Lune chez les Arabes et dans L'Islam in la Lune mythes et rites, Paris 1962. ( القمر عند العرب وفي الاسلام ) .

(٥) Les Semites et L'Alphabet ( الساميون والابجدية ) in L'Ecriture et la Psychologie des peuples , Paris 1963.

(٦) Le Monde Islamique et L'extension de L'Ecriture arabe in L'Ecriture et la psychologie des peuples, Paris 1963.

( العالم الاسلامي وانتشار الكتابة العربية )

(٧) ملخص انثولوجيا الشرق الاوسط ( Précis d'éthnologie du Proche - Orient )

(٨) ( الاسلام والماركسية ) Islam et Marxisme



لذلك نحتاج الظاهرة الدينية الى منهج مزدوج ، يدرسها من حيث وجودها في التاريخ ، وتحققها بالفعل في بيئة أو مجتمع أو حضارة . وفي نفس الوقت يدرسها من حيث معياريتها واستقلالها عن التاريخ ، خاصة وانها تعبير عن الوعي المعطى من قبل . فإن كان المؤلف قد استطاع بمهارته ان يدرس الظاهرة الدينية بمنهج اجتماعي ، الا انه اغفل كلية دراستها بمنهج معياري . وهذا يرجع بطبيعة الحال الى عدم ايمان المستشرقين بالوعي الاسلامي ، ويتضح ذلك في تكرار بعض العبارات الدالة مثل « مؤلف القرآن » (ص ٣١) « ارتباط تفكير محمد « رسول الله » بتاريخه الشخصي أو بالايديولوجيات السابقة ، أو بالظروف الاجتماعية (ص ١٩٧) أو ان نجاحه يرجع الى قدرته الفارقة على التكيف ، أو ان الدافع الوحيد لفتح البلاد كان الدافع السياسي الاقتصادي ... الخ .

٢ - جمع المؤلف في شخصيته كباحث جوانب عدة ، فهو عالم الاجتماع واللغة والحضارة والتاريخ ، اي انه عالم الانسان وفي نفس الوقت هو الماركسي الذي يطبق المنهج الاجتماعي الاقتصادي في ابحاثه ، معتمداً على تحليلات ماركس . وهو المستشرق الذي يدرس تاريخ الاسلام وحضارته كعالم ماركسي . ولكن المؤلف لم يستطع ان يبرز هذه الجوانب الثلاثة في وحدة منهجية واحدة ، فيتحدث مرة بأسلوب العالم ، ومرة بالايديولوجية الماركسي ، ومرة ثالثة كما يتحدث المستشرق ، لذلك جاءت الفصول متفرقة متعددة الأساليب وكانها مقالات متفرقة جمعها كتاب واحد . فالفصل الثاني مثلاً « تعاليم الاسلام » دراسة عن مبادئ الاسلام كما يعرفها القرآن الكريم والسنة ، وعن المثل الأعلى الاجتماعي في الاسلام ، يقوم بها مستشرق متخصص ، وهذا الفصل يأتي بعد الفصل الأول من تعريف الرأسمالية ويكتبه ماركسي حر . والفصل الرابع دراسة عن الايديولوجية القرآنية وعن التفكير الاسلامي كما هو الحال في الفصل الثاني . والفصل السادس مخصص لتوجيه الاسلام لاقتصاديات المسلمين وفي نفس الوقت يتحدث عن آخر التطورات في التفكير الماركسي المعاصر ، ثم يعود اخيراً لدراسة الصلة بين الاسلام والاشتراكية وكيف يكون المجتمع اسلامياً واشتراكياً في نفس الوقت . هذا التجاور بين الفصول ذات الموضوعات المتعارضة هو الذي منع من ايجاد وحدة فكرية ومنهجية للكتاب .

٣ - يتعرض المؤلف لبعض قضايا تاريخ الاديان المقارن ، فيدرس الاسلام كما يدرس المسيحية واليهودية وديانات الهند والصين واليابان ، ويعتمد في ذلك على دراسات علماء تاريخ الاديان مثل مرسا الياد في دراساته عن الطقوس الدينية (ص ٢١٢- ٢٢٢) ناسياً نوعية الدين الاسلامي الذي يفرق بين الاسلام كما هو موجود في الكتاب وتاريخ الاسلام كما هو موجود عند المسلمين في حضارتهم ، وهي التفرقة التي يعسر العثور عليها في الديانات الأخرى . فلا فرق بين العهد القديم وتاريخ بني اسرائيل فالعهد القديم هو تاريخ بني اسرائيل ، ولا فرق بين الانجيل وتاريخ المجتمع المسيحي الأول ، فالانجيل وليد المجتمع المسيحي الأول . تحوّل الاسلام اذن في تاريخ الديانات المقارن الى مجموعة من العقائد والطقوس والعبادات تدور حول الالهوية ، والاسلام بطبيعته يقوم اساساً على الاعتراف بالناس وبحياتهم ومصالحهم أولاً . لذلك كثيراً ما اسقط المؤلف من حساباته الجوانب الاجتماعية والنظم الاقتصادية في الاسلام بارجاعها الى اصول لاهوتية اخلاقية عن قصد ليبين ان الاسلام - مهما قبل في اتجاهاته العملية -

دين أولاً وآخرأ كباقي الاديان ، محوره الالهية ، فالزكاة احسان مع انها جزء من النظام الاقتصادي في الاسلام ، والربا عرم لاسباب خلقية مع ان هذا التحريم جزء ايضاً من النظام الاقتصادي في الاسلام .  
نصور المؤلف الاسلام في نطاق ضيق حتى يفسح المجال للايديولوجية التي ينادي بها والتي يراها الوحيدة القادرة على اعطاء نظام اقتصادي متكامل .

٤ - يعتمد الكتاب على كثير من المراجع المباشرة وغير المباشرة حتى ليعد الكتاب مرجعاً لتاريخ الاسلام المعاصر ، إلا ان الباحث يعتمد ايضاً على كثير من المناقشات الشخصية التي دارت بينه وبين الباحثين من زملائه وطلابه العرب وغير العرب وكذلك مع بعض الصحفيين مثل جان لاكوثير كما يعترف بذلك في المقدمة ( ص ١٧ ) . لذلك غلب على الكتاب اسلوب المناقشة وطابع التفكير الشخصي ، كما انه وقع في بعض العموميات المعروفة والقضايا المشهورة عن الاسلام ، والتقدم ، والربا ، والقضاء والقدر . . الخ . التي جعلت من الكتاب اشبه بالمقالات الصحفية المكتوبة للجمهور العريض خاصة اذا علمنا ان الكتاب في صورته الاولى كان مقالاً صحفياً في عشرين صفحة ثم اصبح كتاباً في ثلثمائة صفحة .

### ثانياً - بعض مظاهر التجديد في التفكير الماركسي :

١ - وما يزيد في اهمية الموضوع تعرضه لاحد احكام ماركس المشهورة على الدين بأنه « افينون الشعب » . وقد انتهى ماركس الى هذا الحكم بعد دراساته للمجتمعات الاوربية في العصر الوسيط التي استغل فيها الدين بالفعل في عصر الاقطاع لصالح رجال الدين والنبلاء وهذا اشهر من ان يعرف به .  
ودراسة ماكسيم رودنسون احدى المحاولات الجديدة لاعادة التفكير في قضايا الدين وصلته بالايديولوجية خاصة بعد ان تطور التفكير الماركسي في هذه القضية وغير احكامه فيها نظراً للمعطيات التاريخية والاجتماعية الجديدة التي ظهرت بعد ماركس ، اعني دخول الدين بالفعل مجال الثورة ، حتى اصبح من أهم الدوافع عليها ، وارتباط الله بالأرض ، والدين بالتمحرر ، كما حدث بالفعل في ثورة الجزائر ، وفي الثورات الافريقية في كينيا واوغندا ، وكما يحدث الآن في فيتنام وانضمام البوذيين الى جبهة التحرير ودخولهم كعنصر من عناصر المقاومة للاستعمار الامريكي وللحكم العميل في الجنوب .

٢ - يريد المؤلف تطبيق روح الماركسية اكثر من تطبيقه للنظريات الماركسية . وروح الماركسية ترتكز اساساً على الالتزام بالواقع وتفسيره بفروض لا تتعدى حدوده ، ولهذا يرفض المؤلف تجميع الوقائع الجزئية بلا تفسير ، كما يرفض وضع الفروض النظرية الفضفاضة . صحيح ان الاتجاه الماركسي في البحث هو الالتزام بالتفكير الموضوعي بالاعتماد على البحث الاجتماعي التاريخي ( ص ١٢ ) ولكن لا بد ان يتم ذلك بروح البحث الحر بصرف النظر عن المذاهب الماركسية للماركسيين والتمركسين وانصاف الماركسيين ومدعي الماركسية في اليسار الاوربي وفي العالم الثالث ، فهناك عشرات المذاهب الماركسية بل ألوف ! لقد قال ماركس اشياء كثيرة يستطيع كل ماركسي ان يفسرها حسب هواه : « ولن يعدم الشيطان نفسه نصاً في الكتاب المقدس يفسره حسب هواه » .

بهذه الروح الحرة لا يتهم المؤلف الماركسيين بالخروج على ماركس بل يتهم نفسه هو بذلك ، فيرفض الماركسية المذهبية الرسمية القائمة Le Marxisme institutionnel كما رفضها سارتر من قبل ، وهي التي تفرض على الواقع بعض المعتقدات الثابتة والمفاهيم المغلقة بما يضر الفكر نفسه ، اذ لا يمكن التضحية بحرية التفكير في سبيل الالتزام مبدأ أو الارتباط ببيئة . ومن ناحية اخرى يرفض المؤلف ايضاً الماركسية العملية Le Marxisme pragmatique التي تقصر الماركسية على النشاط الاجتماعي والسياسي دون أي اساس نظري . هناك اذن خطآن يقع فيهما الماركسيون : القطعية أو المذهبية التي يقوم بها الموظف الايديولوجي من ناحية ، والعملية البرجماتية المحضة التي لا تبني الا المصلحة المباشرة ( ص ١٢ - ١٣ ) ، الخطأ الأول سيطرة النظر على العمل والخطأ الثاني سيطرة العمل على النظر . وهذا يذكرنا بما رفضه كانط من قبل : قطعية فولف من ناحية التي ترفض الحس والعالم الواقع ولا تعتمد إلا على تركيب المفاهيم والتصورات ، ؛ وشك هيوم من ناحية اخرى الذي لا يعترف إلا بالحس وينكر كل نظر سابق على التجربة . وهذان الخطآن هما الواقعان الحقيقيان لكل حركة تعديد ترمي اساساً الى تحديد الصلة بين العام والخاص ، بين المطلق والنسبي بين الكلي والجزئي ، بين الابدئي والزمني ... الخ ، وهي مشكلة فلسفية انسانية عامة تظهر في المنطق وفي الدين وفي السياسة ، بل ان بعض التغيرات التي طرأت على المعسكر الاشتراكي في العقود الاخيرة لتخضع لهذا القانون : كيف يمكن الانتساب الى الماركسية وهي الايديولوجية الشاملة وفي نفس الوقت المحافظة على الشخصية القومية للشعوب ؟ كيف يمكن اعتناق الايديولوجية العامة التي تحدد انماط التفكير وفي نفس الوقت الاحتفاظ بروح البحث الحر المستقل ؟ وبعبارة آخر ، تكمن المشكلة في الصلة بين الاشتراكية التي تعبر عن العام والديمقراطية التي تعبر عن الخاص .

٣- ولا يتسبب المؤلف الى الماركسية الفلسفية الذائعة الصيت في فرنسا التي ساهم فيها سارتر وجارودي ولوففر وشاتليه وغيرهم لأنه لا يمكن استنباط الوقائع الخاصة بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي من النظريات الفلسفية ، ماركسية كانت أو غير ماركسية . ان الماركسية لا وجود لها ، بل توجد افكار ماركسية بعضها فلسفي والآخر اجتماعي أو ايديولوجي ... الخ ( ص ١٥ ) والماركسية التي يتبعها المؤلف هي نظريات ماركس في الاقتصاد والسياسة التي تتركز على العلم ، كما يعتمد على الايديولوجية الماركسية وهي مجموعة القيم التي عرضها ماركس ؛ أو كما يقول كارل مانهايم K. Mannheim الايديولوجية الليبرالية الانسانية في القرن الثامن عشر ، التي تستمد اصولها من التراث الخلقي الفلسفي والتراث الديني ، اي انها الايديولوجية التي تعطي اولوية مطلقة للقيم الوطنية والاجتماعية بما فيها القيم الدينية .

٤ - ويرفض رودنسون كل صور الرومانتيكية الجديدة في التفكير الماركسي ، التي تعلي من شأن الانسان ودوره في التاريخ أو التي تعطي الأولوية للافكار على حساب الظروف وتطور المجتمعات ، ويسمي هذه الرومانتيكية اللاأدرية agnosticisme التي تغفل اسس الماركسية نفسها وتفرق فيما يغري كل انسان من أدوار البطولة في التاريخ خاصة بعد ان اصبح غيفارا وموتسي تونغ ودوريه وكاسترو وهوشي

منه نماذج الشباب . ان الماركسية تبني الدور المحدود لعظماء الرجال من توجيه حركات الشعوب ( ص ٢٠٤ ) . ولقد أراد سارتر اخيراً من نقد العقل الجلي أن يبين أهمية التحليل النفسي للفرد مع التحليل الاجتماعي للتاريخ . ان الانسان في التفكير الماركسي ليس هو الفرد بل يتضمن عدداً من المقاطع النفسية والاجتماعية والتاريخية اي انه حزمة من الخطوط المتقابلة . ان فاعلية الافكار في تعبئة الجماهير لا يمكن انكارها بل يمكن تقسيم الافكار الى افكار تعبى الجماهير واخرى لا تعبى الجماهير . ويرى المؤلف ان الافكار الدينية من هذه النوع الاخير التي لا تعبى الجماهير والتي تعبر عن مواقف اجتماعية متشابهة في صورة اسطورة أو طقس .

٥- يناقش المؤلف إحدى نظريات الفيلسوف الماركسي المعاصر جارودي التي تربط بين التفكير اللاهوتي والتنظيم الطبقي في كل دين . فمراتب الملائكة أو التدرج السماوي hiérarchi céleste كما يقول دينيز Denis L'Arcopagit الأريويجي مفكر العصر الوسيط هي نفسها التركيب الطبقي للمعصور الوسطى ، فكلامه لا نفس البناء ، وهو التركيب الطبقي ، سواء في الفكر كما هو واضح في اللاهوت أو في الواقع كما هو واضح في المجتمع الطبقي ( عامة ، كهنة ، امرأه ) . وقد ظهر ذلك أيضاً في نظرية الفيض عند الفارابي وفي ترتيب العقول العشرة التي تدبر الافلاك العشرة ثم في ترتيب النفوس ( عاقله ، حيوانية ، نباتية ) أو في ترتيب العناصر الأربعة ( هواء ، نار ، ماء ، تراب ) وتطابقها مع نظريته السياسية في ترتيب طبقات المجتمع من الحاكم حتى الدماء ماراً بطبقات الامراء والجنود والعمال والفلّاحين . ويقول الفارابي نفسه : سواء قلت الله أو الحاكم أو الملك أو الفيلسوف أو القائد فإني أقول نفس الشيء . ولكن أيها أسبق على الآخر ، الترتيب اللاهوتي أم التركيب الطبقي ؟ أيها العلة وأيها المعلوم ؟ مهما تكن الاجابة على هذا السؤال يكفي ان نعلم انه لا يوجد لاهوت في ذاته Théologie en soi بل يوجد لاهوت للمجتمع Théologi pour la société .

٦- ويناقش المؤلف أيضاً محاولة الفيلسوف الشاب المأسوف على حياته لوسيان سيبياج L. Sebag لتجديد التفكير الماركسي بأخر صيحات النظريات في العلوم الانسانية وهي البنائية وذلك في كتابه الماركسية والبنائية Marxisme et structuralisme فقد أراد سيبياج ان يجعل انماط الانتاج التي حللها ماركس بدراساته الاقتصادية والسياسية ابنية ذهنية خالصة صادرة من الشعور ( ص ٢٠٠ ) ويرى رودنسون ان سيبياج قد اثبت البنائية على حساب الماركسية وانه وقع في البنائية الشاملة وجعل النظم الاقتصادية معاني لا محاولات موجودة بالفعل . رفض رودنسون هذا الاتجاه الذي يريد استنباط جميع النظم الاجتماعية من ابنية عامة في الذهن البشري ، حتى لا تصبح الماركسية فينومينولوجيا وتعود الفينومينولوجيا الى كانت في تحليله لمقولات الذهن : لا توجد ابنية للانسان المنتج أو للانسان الآكل أو للانسان المفكر هناك مجموعة من الانشطة تتحقق على مستوى الفعل . ان الانسان المنتج هو الانسان المفكر لا العكس وهكذا يظل رودنسون ماركسياً وسيبياج بنائياً .

٧- تعتبر دراسة ماكسيم رودنسون محاولة تالية لمحاولة أخرى سبقتها قام بها ماكس فيبر Max

Weber رائد هذا النوع من الدراسات في الصلة بين الايديولوجية والدين ، ويشير رودنسون اليها كثيراً بل يعتبر محاولته الخاصة مكتملة لمحاولة فيبر . لقد درس فيبر الصلة بين البروتستانتية والرأسمالية ( كما فعل رودنسون مع الاسلام والرأسمالية ) في دراسته المشهورة « الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية » L'Ethique protestante et L'esprit du capitalisme وانتهى منها الى ان الاخلاق البروتستانتية من دعوة للفكر الحر والفردية والصلة المباشرة بين الانسان والعالم هي السبب في نشأة الرأسمالية الغربية بالإضافة الى ما يمتاز به الغرب من قدرة على التنظير العقلي الذي تعتمد عليه الرأسمالية في الانتاج والتسويق ( ص ٢١٧ ) . اما رودنسون فإنه يقف على الطرف المقابل ويرى ان الطبقة في الاديان ترجع أساساً الى عوامل اجتماعية تحكم التركيب الطبقي للمجتمع ( ص ٢٢٦ ) . فإن كان صحيحاً نشأة الرأسمالية في البلاد البروتستانتية قبل نشأتها في البلاد الكاثوليكية - كما يقول ماكس فيبر - فصحيح ايضاً - وهذا ما يؤكد رودنسون - ان الرأسمالية لا تنشأ من قراءة الانجيل ومؤلفات لوثر وكالفن . وينتهي رودنسون الى ان الدين لا يؤثر في كثير أو في قليل في الاوضاع الاقتصادية .

### ثالثاً - وضع المشكلة : هل هناك صلة بين الإسلام والقطاع الرأسمالي؟

يخصص المؤلف الفصل الاول ( ص ١٩ - ٢٨ ) لوضع المشكلة ويتساءل ما هو وضع العالم الاسلامي في التصنيف العام لنظريات الانتاج وتوزيع الثروات ؟ هل يساعد العالم الاسلامي كنموذج اقتصادي في فهم تطور هذه النظريات وتولد بعضها عن البعض الآخر ؟ ما هي العوامل التي ساعدت على هذا التطور ؟ ما هي الصلة بين العوامل الاقتصادية والعوامل الحضارية العامة ، وخاصة عوامل الايديولوجية ، ويوجه اخص عامل الدين ؟ ( ص ٨ ) للمشكلة اذن هي ما عبر عنها الكتاب « الاسلام والرأسمالية » اي الصلة بين الاسلام كدين والرأسمالية كنظام .

هناك رأيان : الاول ان الاسلام لا يرفض النظم الاقتصادية التقدمية بدعوته للعدالة الاجتماعية ، وهذا هو رأي المصلحين ، والثاني ان الاسلام لا يمنع اقامة نظام رأسمالي وهذا رأي بعض المفسرين البورجوازيين وبعض الاقتصاديين الغربيين . وكلا الرأيين خطائي لا يعتمد على دراسة علمية أو تحليل موضوعي للمشكلة . فالرأي الاول دعوة اصلاحية والرأي الثاني تأكيد للمصلحة الشخصية أو لمصلحة الاستعمار .

وفي الفصل الثاني ( ص ٢٩ - ٤٤ ) يعرض المؤلف لمبادئ الاسلام ليرى اذا كانت هذه المبادئ تحجب قيام الرأسمالية أم تعوقها ، أم هي معادية في تنظيم النشاط الاقتصادي .

يرى المؤلف أولاً أن القرآن لا يعارض الملكية بل يعرف الاستخلاف : ﴿ وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾ [ ٥٧ : ٧ ] . والاستخلاف لا يكون على المال فقط بل على الأرض كلها ، فالمال وديعة لدى الانسان وامانة عنده استخلفه الله عليه فإن لم يحفظ الوديعة أعطيت لغيره واستخلف الله سواه ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض ﴾ [ ٧ : ٢٩ ] أو : ﴿ ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء ﴾ [ ١٣٣ : ٦ ] وقد ذكر لفظ الملكية في القرآن حوالي مائة وعشرين مرة ولم

يرد مطلقاً بمعنى الملكية الخاصة بل بمعنى الملكية المعنوية ، فهناك ملك اليمين ( حوالي ١٥ مرة ) مثل : ﴿ فإن ختمت ألا تمعدلوا فواحدة أو ما ملكت إيمانكم ﴾ [ ٤ : ٣ ] بمعنى رعاية الانسان والمحافظة عليه ، وهناك ملك الفتح : ﴿ أو ما ملكتم مفاتيحه ﴾ [ ٢٤ : ٦١ ] بمعنى الاتمان ، وهناك ملك النفس ( ٣ مرات ) بمعنى القدرة على النفس لا ملكية الشيء ( حوالي ٢٧ مرة ) مثل : ﴿ قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرراً إلا ما شاء الله ﴾ [ ٧ : ١٨٨ ] ، وهناك ملك خزان رحمة الله : ﴿ قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربي اذا لامسكم الانفاق ﴾ [ ١٧ : ١٠٠ ] وهو ملك معنوي في صيغة التهكم ، وهناك ملك النبوة ، وهو الملك الذي وهبه الله للأنبياء ( حوالي ٨ مرات ) مثل : ﴿ وآتاه الله الملك والحكمة ﴾ [ ٢ : ٢٥١ ] ، وهناك ملك السموات والأرض ( حوالي ٤٠ مرة ! ) وهو ملك الله مثل : ﴿ ألم تعلم ان الله له ملك السموات والأرض ﴾ [ ٢ : ١٠٧ ] ، والله هو المالك وحده : ﴿ قل اللهم مالك الملك ، تؤتي الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء ﴾ [ ٣ : ٢٦ ] وكثيراً ما ورد لفظ الملك في صيغة التهكم مثل ﴿ اني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ﴾ [ ٢٧ : ٣٣ ] أو في صيغة الرفض مثل : ﴿ قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ﴾ [ ٢ : ٢٤٧ <sup>(١)</sup> ] . وبهذا المعنى يجب فهم السنة والتاريخ ، وهناك من الوقائع في عصر الصحابة ما يؤيد هذا الفهم لنصوص الكتاب ، فقد انقضى عمر الملكية عام الفتح ومنعها المقاتلين حتى لا يستكينوا للأرض ويتركوا الفتح ، وقد افاضت كتب الشريعة في حق المحاكم في سلب الملكية المستغلة وفي شيوعية المرافق العامة كالماء والكلا والنار فليس صحيحاً اذن كما يقول المؤلف ان القرآن لم يتحدث عن الملكية العامة لوسائل الانتاج . ( ٣١ - ٣٣ ) لأن الشريعة تقر الملكية العامة لوسائل الانتاج . وان اردنا الاحتكام الى اللغة لوجدنا ان لفظ الملك ليس اسماً بل اسم موصول « ما » وحرف الجر « لـ » وبالتالي فهو لا يشير الى شيء بل يدل على علاقة ، ويلعب فلسفة معاصرة نقول ان الانسان في نطاق الوجود لا في نطاق الملكية .

ويحتاج المؤلف ايضاً على اعتراف القرآن بالملكية بأن القرآن قد نظم الميراث وهذا ايضاً حكم سريع فقد ورد لفظ « الميراث » أو « الارث » في القرآن حوالي ٣٥ مرة ولم يرد مرة واحدة بمعنى الارث الشخصي بل بمعنى ميراث النبوة أي ميراث العلم والحكمة حوالي ٣ مرات مثل : ﴿ وورث سليمان داود ﴾ [ ٢٧ : ١٦ ] أو ﴿ يرثي ويرث من آل يعقوب ﴾ [ ١٩ : ٦ ] أو بمعنى ميراث الكتاب حوالي ٣ مرات مثل : ﴿ فخلف من بعدهم ورثوا الكتاب ﴾ [ ٧ : ١٦٩ ] ، أو بمعنى ميراث الأرض حوالي ٧ مرات مثل : ﴿ ان الأرض يرثها عبادي الصالحون ﴾ [ ٢١ : ١٠٥ ] ، أو بمعنى ميراث الجنة حوالي ٤ مرات مثل : ﴿ الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون ﴾ [ ٢٣ : ١١ ] أو : ﴿ تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً ﴾ [ ١٩ : ٦٣ ] . والله هو الوارث الأول والاخير كما انه الملك الحق ، وقد ورد هذا المعنى كثيراً حوالي ٦ مرات مثل : ﴿ انا نحن نرث الأرض ومن عليها والينا يرجعون ﴾ [ ١٩ : ٤٠ ] : أو : ﴿ وانا نحن نحيي ونميت ونحن الوارثون ﴾ [ ٢٣ : ١٥ ] ، أو : ﴿ رب لا تذرني فردا وانت خير الوارثين ﴾ [ ٢١ : ٨٩ ] ، أو : ﴿ وكنا نحن الوارثين ﴾ [ ٢٨ : ٥٨ ] ، أو : ﴿ لله ميراث السموات والأرض ﴾ أو [ ٣ : ١٨٠ ] ، [ ٥٨ : ١٠ ] . والله هو الذي يرث وهو الذي يستخلف : ﴿ واورثكم ارضهم وديارهم

واموالهم﴾ [٣٣ : ٢٧] ، أو ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها﴾ [٧ : ١٣٧] ، أو : ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾ [٣٥ : ٣٢] أو : ﴿وأورثناها قوماً آخرين﴾ [٦٤ : ٢٨] ، أو : ﴿إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده﴾ [٧ : ١٢٨] اما آية الميراث المشهورة ( ٤ ) التي تضع قواعد الارث فهي آية شرطية تظهر فيها أداة الشرط ان حوالي ٩ مرات أي انها حالات قد تحدث ولكنها لا تحدث بالضرورة فإذا تذكرنا ان الاسلام يمنع تكديس الاموال وكثرة ما يوصي بسرمانا وباستثمارها ، يستحيل على المسلم ان يترك وراءه شيئاً سوى العمل الصالح والذكرى الطيبة . والرسول لم يترك وراءه شيئاً إلا من درع مرهون ليهودي . وقد عبر الصوفية عن ذلك بتركيزهم على ان الانسان في هذا العالم ان هو إلا عابر طريق على راحلة واخيراً اذا حللنا آية الميراث نجد الآتي :

١- ان الوصية ليست بالشيء فقط بل بالدين وبالتضحية وبالفعل وبالعواطف .

٢- يمكن توريث آخرين غير الاقرباء ويمكن كتابة الوصية للمصلحة العامة .

٣- وفاء الدين بالوصية والانسان مدين دائماً .

٤ - نصيب الرجل ضعف المرأة يدل على ان الغاية من المال الاستثمار .

واعتراف القرآن بالاجر وقيمته لا يدل - كما يحاول المؤلف ان يقرب للاذهان - على اية صورة من صور الرأسمالية ( ص ٣١ ) بل يدل على قيمة العمل وان العمل هو المصدر الوحيد للكسب ، كما توحى كل الاحاديث التي تنص على اعطاء العامل اجره قبل ان يحف عرقه على ان الجهد هو المصدر الوحيد للكسب ، وان المال لا يولد من تلقاء نفسه كما هو الحال في النظام الرأسمالي أو في الربا ، فالاجر لا يدل بالضرورة على النظام الرأسمالي بل يفيد ضده ، واستشهاد المؤلف بآية موسى : ﴿ قالت احدهما يا أبت استأجره ، ان خير من استأجرت القوي الامين﴾ [٢٨ : ٦] فقد وردت الآية في قصص الانبياء تحكي احوال بني اسرائيل ، كما ان موسى لم يكن اجيراً فقط بل اصبح زوجاً ، كما ان العمل الذي قام به عمل مرغوب فيه حتى ان موسى قد تطوع بزيادة ساعات العمل « فإن اتممت عشراً فمن عندك » ، وهو عمل شاق : « وما أريد ان اشق عليك » وليس هذا هو الحال في وضع العامل في النظام الرأسمالي . وفي حكاية موسى والخضر عليه السلام كان اتخاذ الاجر ظاهراً وليس حقيقة : ﴿ فوجدوا فيها جداراً يريد ان ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً﴾ [١٨ : ٧٧] والرسول نفسه لا يأخذ أجراً على رسالته : ﴿ اتبعوا من لا يسألكم اجرا﴾ [٣٦ : ٢١ ، ٥٢ : ٤٠] وليس معنى هذا ان علاقة الرسول بالناس علاقة تاجر . واستعمال الاسلام لغة البيع والشراء لتحديد الصلة بين الانسان والله لا يدل على تحييد القرآن للتجارة ، ولا يعني ايضاً انكار القرآن للتلاعب بالموازين ورفضه للغش على تصوره للعلاقات بين الناس على انها تجارة ، بل يستعمل القرآن لغة المجاز والتشبيه ويدعو الى الصديق في التعامل .

ويرى المؤلف ان القرآن لا ينقد التفاوت في الرزق ويكتفي بلوم الاغنياء ويقفل من شأن الغني يوم القيامة ، وهذه كلها احكام سريعة على القرآن ( ص ٣١ ) ، ويستشهد بآيات لا تفيد ما يقصد اليه .

فمثلاً نجد ان آية ﴿ ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ﴾ [ ٤ : ٣٢ ] لا تفيد التفضيل في المال خاصة وان هناك آية : ﴿ ان اكرمكم عند الله اتقاكم ﴾ وقد نزلت الآية الاولى عندما طلبت نساء رسول الله ان تغزو كما يغزو الرجال اي ان التفضيل في الجهاد لا في المال . الواحدي : ( اسباب النزول ص ٨٥ ) وانكار القرآن على الاغنياء غناهم ﴿ وقالوا نحن اكثر اموالاً وأولاداً ﴾ [ ٣٤ : ٣٤ ] ليس مبدأ خلقياً فحسب كما هو الحال في جميع الاديان بل جزء من نظام اقتصادي عام يمنع الاحتكار واستغلال الثروات : ﴿ كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم ﴾ [ ٥٩ : ٧ ]

والزكاة ليست عملاً اخلاقياً فحسب كما يدعي المؤلف ( كل عمل مرتبط بالنية في الاسلام ) بل هو اشعار بضرورة استثمار المال المختزن وبحق الآخرين فيه . وتحريم الربا ليس عملاً اخلاقياً فحسب وليس مجرد منح للفائدة بل يقوم على اساس اقتصادي وهو ان المال لا يولد المال ، بل العمل يولد المال فالمال وظيفة لا صاحب له . ويمكن لبيت المال العام ان يستثمر لصالح المسلمين بالقرض ، وتعطى الفائدة للدولة لا للأشخاص ، ويرى حميد الله ان منع الربا هو نوع من التأميم لرؤوس الأموال . وتحريم الربا مثل تحريم المسير وجميع انواع الشراء المحرمة مثل بيع التمر على الشجر أو الرضيع في بطن امه .

ويتناول المؤلف نفس المشكلة في التفكير الاسلامي المعاصر ويؤيد أبا الاعلى المودودي في تأييده للملكية الخاصة ضد الفكر الاسلامي للمجدد ناصر احمد شيخ في ابرازه منع الاسلام للملكية الفردية للأرض ، وكان للمؤلف مصلحة خاصة في تفسير الاسلام تفسيراً رأسمالياً ليستعاض عنه بعد ذلك بالايديولوجية الماركسية . ويؤرخ المؤلف للشيعوية ابتداء من كواد الأول ( ٤٤٨ - ٥٣١ م ) وعند خسرو انوشروان ( ٥٣١ - ٥٧٩ م ) في فارس وان كانت هناك بعض بوادر الاشتراكية في الاسلام ، فهي ترجع الى مزدك أو الى الاتجاهات الشيوعية الفارسية السابقة على الاسلام ! كما يجعل المؤلف شخصية ابا ذر الغفاري خرافية لم توجد بالفعل ! واذا كان القرامطة قد فرضوا ضرائب على الاغنياء وأرادوا اقامة دولة لمصلحة الجميع فإن الاسماعيلية ظلت تنادي بالملكبة الفردية ! وينتهي المؤلف من هذا الفصل الى ان تعاليم الاسلام ليس فيها ما يعارض النظام الرأسمالي وهي نتيجة مفروضة علمياً .

وفي الفصل الثالث ( ص ٤٥ - ٨٩ ) يتحدث المؤلف عن النظم الاقتصادية في العالم الاسلامي في العصر الوسيط ويتساءل : هل عرف الاسلام وسيلة الانتاج الرأسمالي أو القطاع الرأسمالي بعد وجود التكوين الاجتماعي الاقتصادي الرأسمالي ؟ لقد كانت التجارة هي القطاع الرأسمالي وكان المجتمع المكى في نشأة الاسلام مجتمعاً تجارياً ، وكان اغنياء قريش يستثمرون اموالهم في التجارة ويعطون القروض بالفائدة بطريقة عقلية مدروسة ، وكانوا يقصدون بالبيع والشراء الى زيادة الأموال فحسب ( ص ٤٥ ) وقد استفاد من ذلك من يقومون بنقل التوابل من جنوب شبه الجزيرة الى شمالها . ولكن كيف انتقل رأس المال التجاري الى الانتاج ؟ بعد عصر الفتوح ازدهرت التجارة وانتشر القرض بالفائدة في عصر بني أمية وبعد قيام الدولة العباسية انتظمت التجارة وخضعت لنظام دقيق للمحاسبة ، وكانت هناك تجارة الرقيق والحبوب والحيوانات والأقمشة ، وعرف العرب قوانين العرض والطلب



وكانوا يمارسون تجارتهم تطبيقاً لها كما يصرح ابن خلدون بذلك . ولم يكن العرب امناء وكانوا يمارسون الخداع والمغالاة . وبعد ذلك انقسم التجار الى ثلاث فئات : ١ - الحزان أو تاجر الجملة بلغتنا الحالية الذي يشتري بسعر منخفض ويبيع بسعر مرتفع . ٢ - « الركاض » وهو البائع الذي يرحل من مكان الى آخر وله موكلون في كل مكان يبيع لهم . ٣ - « المجهز » الذي يطلب من الوكيل البضاعة . وكانت الفائدة تحسب على اساس نقدي ، وكان الغني يقاس بمقدار ما يكلمه التاجر من ذهب أو فضة أو احجار كريمة . وفي بعض الاحيان استثمر الاغنياء اموالهم في الأرض معلناً بداية قطاع رأسمالي آخر . ويرجع جزء كبير من نشاط الاسواق الى التبادل التجاري للسلع التي من نفس القيمة ، خاصة وقد منع الاسلام - هكذا يظن المؤلف - أي تدخل في نشاط السوق الحر بالاحتكار أو بالتأثير على قوانين العرض والطلب .

وبالإضافة الى رأس المال التجاري كان هناك رأس المال النقدي ( ص ٥٢ - ٦٥ ) القائم على القرض بالفائدة ، وكان معروفاً في المجتمع المكي . وبعد منع الاسلام للربا ظل العرب يمارسونه بالحيل المعروفة في كتب الفقه . ولكن ظل العرب ضعفاء في التجارة وكان ينقصهم « التكنولوجيا التجارية » من بنوك وعملاء وتصريف ... الخ . وكانت تجارتهم ثابتة ، بمعنى ان البائع لا يتحرك بل يقف أمام سلعته يأتي اليه المشترون ...

وبالإضافة الى رأس المال التجاري ورأس المال النقدي كان هناك رأس المال الانتاجي الذي يعتمد على الانتاج التجاري المحدود ، وهو انتاج الحرفيين لآلاتهم المنتجة للسلع ، أي انه انتاج استهلاكي محض . فالعامل يعمل آلات الصناعات وله أجره على ما ينتج دون ان يكون له نصيب في الانتاج أو في الآلات . وفي بعض الاحيان يشترك بعض المنتجين معاً في نظام تعاوني على اساس من العقد بين المنتجين . وكانت هناك بعض الصناعات المنزلية المنتشرة المسماة بطريقة الانتاج الآسيوي Le mode du production asiatique هي الصورة البدائية للجماعات الاولى التي لم تتطور بعد في وسائل الانتاج ، والتي تتميز بالملكية الجماعية والاكتفاء الذاتي في الزراعة ومتطلباتها قبل ان يبدأ أحد الافراد أو الدولة في الاستيلاء على فائض الانتاج .

ينتهي المؤلف اذن الى هذه النتيجة وهي ان الاسلام لم يؤثر في النشاط الاقتصادي للمسلمين في العصر الوسيط خاصة في النشاط التجاري ، وهو ما يتميز به المسلمون ، حتى ان دعاة الاسلام الاول كانوا تجاراً وكانت التجارة اهم نشاط يميز البلاد المفتوحة . فقد مارس المسلمون الربا الصريح أو الممنوع وهو ما يعتمد عليه رأس المال النقدي ، وقد تعامل المسلمون بهذا النظام مع تجار اليهود في موانئ البحر الابيض خاصة في البندقية ومع جميع الجمهوريات الإيطالية الحرة في القرن الثالث عشر الميلادي . والحقيقة ان عدم تأثير الاسلام في الحياة الاقتصادية للمسلمين سواء في العصر الوسيط أو في العصر الحديث ، وممارستهم للقرض بالفائدة والتحايل على الربا لا يدل على ان الاسلام ليس نظاماً اقتصادياً كافياً لترجيح الحياة الاقتصادية ، بل يدل على ان الواقع الاقتصادي يفرض نفسه لانه أقوى من أي تنظيم لا يلائمه .

وفي الفصل الرابع ( ص ٩١ - ١٢٨ ) يحاول المؤلف ان يتلمس الاسباب التي من اجلها لم تؤثر الايديولوجية الاسلامية في النظم الاقتصادية عند المسلمين . وحاول ان يطبق الاسباب التي اقترحها ماكس فيبر على العالم الاسلامي . يرى المؤلف ان هناك تفاوتاً بين تطور الايديولوجية الاسلامية وتطور التنظيم الاقتصادي . فبينما اخذ التنظيم الاقتصادي النمط الغربي نموذجاً له ، لم تتطور الايديولوجية الاسلامية بالقدر الكافي . قد يرجع هذا التفاوت الى اهمال المسلمين وقدرتهم في مقابل نشاط الاوربيين واخذهم زمام المبادرة . والحقيقة ان المسلمين لم يأخذوا وحدهم النمط الاوربي نموذجاً لهم بل اخذته شعوب اخرى كثيرة ، وليس الاسلام مسؤولاً عن اهمال المسلمين أو قدرتهم . ان نظرية فيبر عن قدرة الاوربيين على التنظير تشابه النظريات العنصرية ، وكان يعلمهم عن السحر ورفضهم للايديولوجيات المحافظة اثرأ من آثار عصر النهضة وعصر التنوير ونشأة العلم وهي حركات تمجربا كل الشعوب . فاذا كان فيبر قد جعل الاخلاق البروتستانتية مسؤولة عن قيام النظام الرأسمالي الغربي فقد حاول رودنسون تطبيق هذه النظرية وقدم في هذا الفصل دراسة عن الايديولوجية القرآنية وعن الايديولوجية الاسلامية .

تتميز الايديولوجية القرآنية بالتعقل والتنظير وطلب البرهان ، بل يستطيع العقل اثبات وجود الله وصفاته . ولقد ذكر القرآن فعل « عقل » اكثر من خمسين مرة وذكر « أفلا يعقلون » اكثر من ثلاث عشرة مرة . تنطبق على القرآن اذن نظرية ماكس فيبر في ضرورة العقلانية لنشأة النظام الرأسمالي . والحقيقة ان دعوة القرآن للتعقل هي دعوة لحرية الانسان في الفهم ورفض الوقوع في الاوهام والاسرار وفي كل ما يعارض العقل الصريح دون ان يكون فيه دعوة للعقلانية وللحرية ، وهي دعامة النظام الرأسمالي كما يتصوره فيبر . ويرى المؤلف ان هذه الدعوة العقلية مرتبطة بالبيئة العربية نفسها وعلاقة العرب بالأرض وبالتجارة ورفضهم للأساطير والطقوس الدينية . صحيح ان العرب كانوا يؤمنون بتعدد الالهة ولكنها آلهة أقل من مستوى البشر ، لذلك جاء التوحيد الاسلامي عقلياً واضحاً وجاء الاسلام قائماً على العقل والتجربة معاً .

ويرى ماكس فيبر ايضاً ان الايمان بالقضاء والقدر يمنع من نشأة الرأسمالية ، وقد اتهم المسلمون بالقضاء والقدر . والحقيقة ان الاسلام انكر هذه العقيدة عند العرب قبل الاسلام ومنع الرسول من الخوض فيها لتركيز الجهد على العمل ، والصوفية هم المسؤولون عن اشباه هذه الدعوة من زهد وتوكل ورضى ( ص ١٠٦ - ١٠٩ ) . ويرى فيبر ايضاً ان السحر هو العدو الثاني للرأسمالية ، والقرآن في رأي المؤلف يعترف بالسحر ( ص ١٠٩ - ١١٣ ) فقد أكلت عصا موسى ثعابين السحرة . ولكن الحقيقة ان دعوة الاسلام الى العقل والى الفهم تمنع من الالتجاء الى جميع الوان السحر من كهانة وعرافة ونفت في العقد ... الخ .

اما الايديولوجية الاسلامية في التاريخ فلننا تؤيد ايضاً الدعوة للتنظير وهذا ما ظهر في تدوين الحديث وقدرة المسلمين على وضع مناهج النقل التاريخي واصول علم النقد التاريخي التي وضعت في اواخر القرن التاسع عشر عند الاوربيين عند سيجنوبوس ولانجلوا Seignobos, Langlois في كتابهما المشهور

مقدمة في العلوم التاريخية Intro. aux sciences historiques (مع أن رودنسون يدعو إلى عدم التصديق بالحديث إلا في حالات نادرة) يؤكد علم الحديث اذن الطابع العقلي لتفكير المسلمين كما أن السحر وانتشاره في العصر الوسيط لم يمنع المسلمين من التقدم في العلوم ، كما لم تمنح القدرة ( التي يسميها لينتز Fatum Mohametanum ) من سعي المسلمين . فالاسلام يدعو للعمل ، والجهد أوضح مثل عل ذلك . وإذا كان العصر الوسيط لم يعرف مفهوم التقدم Progres ولم يعرف إلا مفهوم « العلو » Superiorité فذلك يرجع إلى تصويره لقدرة الله المطلقة وعدم ظهور الوعي الطبقي . وينتهي المؤلف إلى أن الاسلام لم يكن عائقاً للرأسمالية - كما يدعي فيبر - وهذا واضح عند سكان مزاب في جنوب الجزائر وهم ينسبون إلى إحدى فرق الأياضية ويقدمون العمل ومعظمهم من التجار ويقرضون بالفائدة ويستعملون كثيراً من الحيل لتفادي الربا . ليس هناك اذن ما يمنع من تطور العالم الاسلامي ودخوله في طريق الرأسمالية الحديثة ( ص ١٢٩ ) .

والواقع أن كلا النظرتين خاطئة . لم يكن الاسلام لقدريته وإيمانه بالسحر حائلاً دون ظهور الرأسمالية كما يظن ماكس فيبر ، فالاسلام ليس قدرياً ، ولا يؤمن بالسحر ، والرأسمالية موجودة في العالم الاسلامي في تطوره الطبيعي من الرأسمالية التجارية ، إلى الرأسمالية النقدية ، إلى الرأسمالية الزراعية ، إلى الرأسمالية الصناعية . وغير صحيح ايضاً أن الاسلام لم يمنع من ظهور الرأسمالية في أشكالها الأولى كما يظن رودنسون : فالاسلام لا يعرف الرأسمالية كنظرية كما أن القطاع الرأسمالي عند المسلمين يرجع إلى تطور طبيعي من الاقطاع .

وفي الفصل الخامس ( ص ١٣١ - ١٩٣ ) يحاول المؤلف أن يدرس الرأسمالية المعاصرة في العالم الاسلامي ليجيب على الاسئلة الثلاثة الآتية :

- ١ - هل نشأ القطاع الرأسمالي من داخل العالم الاسلامي أو من خارجه ؟ .
- ٢ - هل ساعد الاسلام على انتشار الرأسمالية أم كان عائقاً لها وإلى أي حد ؟ .
- ٣ - هل للرأسمالية المعاصرة نوعية خاصة وهل الاسلام سبب هذه النوعية ؟ .

ويجيب المؤلف على السؤال الاول - نشأة القطاع الرأسمالي من داخل العالم الاسلامي أو من خارجه - بعد دراسة التاريخ الاقتصادي للمعاصر للبلاد الاسلامية مثل مصر وتركيا وإيران وسوريا ولبنان والعراق ، ينتهي إلى أن الرأسمالية قد نشأت من الخارج بعد تبني النمط الاوربي للإنتاج . وهذا واضح في مصر في عصر محمد علي وبناء رأسمالية الدولة والاحتكار الزراعي والصناعي والتجاري ، وبداية الرأسمال الاجنبي في الغزو وعدم استطاعة الرأسمالية الخاصة الوقوف أمام المنافسة الاجنبية . ثم بدأ القطاع الرأسمالي الوطني بعد ذلك بتأسيس طلعت حرب لبنك مصر لتمويل المشروعات الوطنية ، ولم تكن الصناعات قد بدأت بعد إلا الحرفية . خلاصة القول أن النموذج الاقتصادي للعالم الاسلامي المعاصر كان المشروع الرأسمالي الخاص ثم أخذ هذا النموذج في التطور تبعاً لأبنية الاقتصاد الغربي .

وكانت الدولة تقوم بتسهيل الاستثمارات وكانت الرأسمالية الصناعية تقليداً مباشراً لنظم الغرب ، اما الرأسمالية الزراعية فقد نشأت من داخل المجتمع الاسلامي نفسه خاصة في مصر . وكانت رأسمالية البنوك الزراعية أي ان رأس المال الحقيقي كان هو الأرض . ولا يمكن اعتبار الصناعات التحويلية ضمن القطاع الرأسمالي لأنها كانت متناثرة محدودة . وقد نشأ القطاع الرأسمالي بعد ذلك بعد التوسع في المدن ، وزيادة الدخل العقاري ، وغو الملكية العقارية الخاصة ( ص ١٤٦ ) ولم يكن في استطاعة البلاد الاسلامية الحصول على نموذج اوروبي امريكي قبل الغزو الاستعماري .

ويجب المؤلف على السؤال الثاني - اثر الاسلام في النظم الاقتصادية الحالية - بأن الاسلام لم يوجه أي اعتراض على وسيلة الانتاج الرأسمالي . فهناك صناعة المشروعات الروحية التي تعد من الصناعات الرئيسية في الجزائر ، واستعمال النساء والاطفال في المصانع وكذلك صناعة البن والدخان . وقد يكون تحريم القرض بالفائدة عا يمنع تجميع رؤوس الأموال ، ولكن هذا الدور كان ثانوياً للغاية نظراً لكثرة التحايل على هذا التحريم . ورفض المسلمون الاستثمار في الصناعات وكانوا يستثمرون دائماً في الأرض بالتأجير وبالقرض بالفائدة . وينتهي المؤلف الى أن الاسلام لم يؤثر في النظم الاقتصادية إلا من ادعاء الحماية الدينية أو النفاق البورجوازي . ويرى المؤلف ان معارضة الاسلام للرأسمالية اسطورة لأن الاسلام لا يتعارض مع اية صورة من صور الانتاج الرأسمالي ( ص ١٦٦ ) بل ان الاتجاه التعاوني نشأ من بعض الافكار العلمانية المحضة ( ص ١٦٧ ) . والحقيقة ان هذا تعسف كبير : فصناعة المشروعات الروحية انشأها الفرنسيون في عصر الاحتلال الفرنسي وترجع الى التخلف الصناعي الذي لا يحتاج الى الصناع المهرة ، كما ترجع الى انخفاض اجور هذه الفئة من الصناع ، وصناعة البن والدخان ليس فيها ما يضاد الشرع . والنظام الاقتصادي في الاسلام لا يرجع الى هذه النظرة الضيقة من حلال أو حرام بل الى التنظيم الاقتصادي الاسلامي ككل . ويسبب هذه النظرة الضيقة يعتبر المؤلف ان المملكة العربية السعودية هي الدولة الاسلامية الوحيدة التي تمنع الربا وبذلك تكون متماشية مع الاسلام ! ولكن الاموال التي يضعها حكام هذه الدولة في البنوك الاجنبية بالفوائد المركبة وكسبهم المال بلا جهد ألا تعد ربا ؟ ( ص ١٦٥ - ١٦٦ ) . ويجوز هذا المصدر الخارجي Exogène للرأسمالية في العالم الاسلامي هناك أيضاً المصدر الداخلي Endogène فقد كان النظام الرأسمالي هو السائد في البلاد المفتوحة ، لأنه يتفق مع الفرد الطبيعي الذي لا يعتمد على أي تنظيم جماعي بل يعتمد على المجهود الفردي وحده . ولكن الاسلام لا يعتبر مسؤولاً عن نشأة النظام الرأسمالي من الخارج أو من الداخل ، اذ ترجع هذه النشأة الى عوامل اجتماعية وتاريخية محضة .

ويجب المؤلف على السؤال الثالث - نوعية الرأسمالية المعاصرة وهل الاسلام سبب هذه النوعية - بأن الرأسمالية في العالم الاسلامي تتميز بأنها قليلة النشاط ، وساعد على ذلك عدم الاستقرار السياسي في الشرق الأوسط ، وهجرة بعض العناصر النشطة الى دول افريقيا وامريكا اللاتينية ، كذلك يتميز اقتصاد المنطقة بالرغبة في الكسب المباشر السريع دون مجهود كبير ، أو على الاقل بمجهود فردي وب عقلية الوسيط دون الاعتماد على الرأسمالية المباشرة ، ومع نقص في الخبرة وميل اصحاب الاعمال الى الحياة المترفة :

يخشون المخامرة وينقصهم التنظير والتخطيط ، يتجهون نحو الشيء ونحو الكم . وتشارك معظم الشعوب التي لا تدين بالاسلام في نفس هذه الخصائص ان كانت على نفس المستوى من التطور . وكانت علاقة اصحاب الاعمال بالعمال تقوم على الاستغلال دون مشاركتهم في الارباح ولم تتدخل السلطات الاسلامية في ذلك ، واعتمد اصحاب الاعمال على تشغيل الاطفال دون تحديد لساعات العمل ( ص ١٧ - ١٧٨ ) . لم يؤثر الاسلام اذن في سير القطاع الرأسمالي في العالم الاسلامي ، بل استغل الدين من البورجوازية في اعطاء القطاع الرأسمالي صفة الشرعية ( ص ١٨١ ) .

ويرفض المؤلف جميع المحاولات التي قام بها بعض المفكرين المعاصرين لبيان الجوانب الاشتراكية في الاسلام مثل تحديد الملكية ، والدعوة الى التضامن الاجتماعي ( ص ١٨٢ - ١٩٠ ) فالملكية حسب التعريف المشهور هو حق الاستغلال والانتفاع والتصرف في الشيء طبقا للقانون ، وكل من أساء استعمال هذه الحقوق الثلاثة نزعته منه الملكية ، وكان بيت المال هو رأس مال الدولة ولها الحق في استثماره للمصلحة العامة ، فالملكية في الاسلام مرتبطة بالاستثمار ، ومنع الاسلام تكديس الاموال وتخزينها ( ص ١٨٣ ) . ومع ذلك يرى المؤلف ان ذلك كله لم يمنع من تنمية القطاع الرأسمالي في البلاد الاسلامية ، وأن كل هذه المحاولات هي تغطية للاشتراكية بشعارات اسلامية أما للحد منها أولدها ، اذ يستطيع الرجعيون والتقدميون على السواء استعمال شعارات الدين . كما يرفض المؤلف محاولة مصطفى السباعي في كتابه « الاشتراكية في الاسلام » ويرى ان مبادئ التضامن الاجتماعي التي يعتمد عليها المفكر المصلح لا تكفي لتكوين ايدولوجية فعالة ، ويجعل هذا الاتجاه مجرد نظرة لا أساس لها في واقع المسلمين . ويرى ان الاسلام دعوة للاقتصاد الحر وان اشتراكية الاسلام كغيرها في سائر الأديان انسانية محضة . خلاصة القول ان من يربط الاسلام بالرأسمالية بورجوازية يبغى مصلحته الخاصة ويغفلها بشعارات الدين ، ومن يربطه بالاشتراكية خطيب متحمس ما زال في مرحلة الاصلاح الديني . ويرى المؤلف ان الاشتراكية لم تتحقق بالفعل إلا في ثورة اكتوبر في روسيا . واذا كانت حصيلة الثورة الفرنسية اقامة دولة ديمقراطية فحصول الثورة الروسية اقامة دولة دون طبقات متميزة . وينتهي المؤلف بقوله : « لا يوجد طريق اسلامي للاشتراكية . قد يكون هناك في المستقبل طريق مراكشي أو جزائري أو مصري أو عربي أو تركي أو إيراني نحو الاشتراكية ، ولكن من المستبعد ان تتبع هذه الخصائص من الدين الاسلامي » ( ص ١٩٣ ) . ينفي المؤلف اية صلة بين الاسلام كدين والاشتراكية كنظام .

#### رابعا - الايدولوجية والدين :

الدين ايدولوجية بطبيعته ، ولا يستطيع ان يدرك ذلك إلا من تحور من تصور الدين القديم كمجموعة من العقائد المخلقة أو العواطف الصوفية التي تشوبها الأساطير والمعتقدات الشعبية . وقد استطاع رودنسون ان يتحرر من هذا التصور القديم واستطاع ان يفهم الدين كايديولوجية ، وساعده على ذلك اعتناقه للماركسية ، كما ساعده اتباع المنهج النظري لا المنهج التاريخي ( ص ٨ ) ، ولذلك رفض رودنسون استعمال منهج المستشرقين الذين يؤرخون « للانسان المسلم » واتبع منهجا نظريا اجتماعيا

يدرس فيه المجتمع الاسلامي .

ويخصص المؤلف الفصل السادس والآخر ( ص ١٩٥ - ٢٤٣ ) بعنوان « ختام وجهات نظر » لهذا الموضوع ويبدأ برفض الايديولوجية السياسية لتكوين نظام اقتصادي اشتراكي ، لأنها سرعان ما تتحول الى الصور الاولى للنظام الرأسمالي ، اذ انها تنشأ أولاً بدافع وطني ، وتكون البورجوازية هي أول من يستفيد بمرحلة ما بعد الاستقلال ، وهذا واضح في كثير من البلاد النامية في آسيا وإفريقيا ( ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ) ، ولا يكفي التخطيط غير الملزم لتوجيه الاقتصاد توجيهاً اشتراكياً ( يستشهد المؤلف بالايديولوجية الكمالية في تركيا وبنجاح الثورة العراقية سنة ١٩٥٨ ) ، ان الايديولوجية السياسية لا تكفي ان لم تصبح في نفس الوقت ايديولوجية اقتصادية ، ومن ثم تفرض الايديولوجية الاشتراكية نفسها ، ويساعد على ذلك قوة الشعوب المتحررة حديثاً وانتشار الايديولوجية الماركسية بين مثقفيها ورغبتها في القضاء على اصحاب الامتيازات وقت الاحتلال وفيما بعده .

ثم يصنف المؤلف الايديولوجيات الى ثلاثة انواع : ايديولوجية وطنية تقوم اساساً على الوطن كقيمة ، وايديولوجية دينية تقوم على تعظيم الله ، وايديولوجية انسانية أو ايديولوجية شاملة تجعل من الانسان القيمة الاولى ( ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ) . ولكن ينقص هذه الايديولوجيات الثلاث الاساس الاقتصادي ، وقبول هذا الاساس معناه الاعتراف بالصراع الطبقي وهو مقياس صدق ايديولوجية عن اخرى . ولا شك ان الايديولوجية الشاملة هي اقربها الى تأكيد هذا الصراع ، لأن الايديولوجية الوطنية أو الدينية تتحول في كثير من الاحيان على أيدي الوصوليين واصحاب الامتيازات باسم الوطن مرة ، وباسم الدين مرة اخرى ، الى رجعية أو فاشية . والايديولوجية الاشتراكية وحدها ، التي تقوم على الصراع بين الطبقات ، هي القادرة على الالتزام بقيمتها .

ولكن ما هو دور الدين في الايديولوجية ؟ لقد لعب الدين في العصور الوسطى نفس الدور الذي تلعبه الايديولوجية في العصور الحديثة ( ص ٢١٦ - ٢٢٢ ) صراحة أم كغطاء لعوامل اقتصادية . وقد استطاع المؤلف ان يكشف عن استغلال الدين كوسيلة للحد من التيار الثوري ، وللإبقاء على المكاسب الطبقة للمفسرين ، كما استطاع ان يحلل ظاهرة سوء النية في التفسير ، وكيف يتم التفسير بدوافع اقتصادية بحتة تحت غطاء من المحافظة على العقائد والقيم الاخلاقية ، أي انه استطاع ان يبين الصلة بين التدين والنفاق ، وهي الصلة التي تحدد التكوين النفسي للبورجوازية التي تدعي الايمان والتمسك بالدين . ولا يتحرج المؤلف من ذكر الوقائع المشهورة كالحروب الصليبية في تغطية الدوافع الاقتصادية تحت ستار الدين ( الكسب التجاري لجمهورية البندقية من نقل المحاربين ، رغبة الامراء في احتلال اراض جديدة ... الخ ) ( ص ٢١٦ - ٢١٧ ) ، ويندد بتفسير بعض المتدينين تفسيراً يراعي التفاوت في الرزق ويقي على التركيب الطبقي باسم الدين . يدعو المؤلف اذن الى التفسير « اليساري » للدين فهو أقرب الى طبيعته كعامل محرك في ثورات الشعوب وفي تعبئة الجماهير لاغراض اقتصادية ( ص ٢٣٢ ) ولكن أراد أولاً بناء الشعوب بطريقة يستطيع الفرد بها ان يضع النظام الاقتصادي ، وما زال الاسلام

يستعمل للحد من التيار الثوري وللمحافظة على المكاسب الطبقية (ص ٢٣٤) ولقد التجأ من طبقت عليهم بعض قوانين الاصلاح الزراعي في سوريا الى علماء الدين يطلبون منهم العون ضد الاتجاهات الاشتراكية أي ان الايديولوجية الرأسمالية لا تحتاج الى تعبئة الشعوب فهي تلقائية يعمل بها كل فرد أما الايديولوجية الاشتراكية فلا بد لها أولاً من تعبئة الجماهير وتوعيتها وانشاء الكوادر وتنظيمها .

ولكي تستطيع الايديولوجية الاسلامية ان تقوم بمهمتها عليها ان تدخل في الصراع الطبقي ، وان تحرك المسلمين بدافع من هذا الصراع (ص ٢٢-٢٤٣) . ويجب اذن ان يعاد تفسير الاسلام في الصراع الطبقي ، بعد تعبئة جماهير الفقراء والمعلمين واصحاب الحق ، وان تصاغ اخلاق النضال كما هو الحال عند المسلمين اليساريين في السنوات الاخيرة ، ودخول بعض رجال الدين في الثورات المسلحة في امريكا اللاتينية ، بذلك يقضي المسلمون على كل التفسيرات الرجعية للاسلام التي تجعل منه حداً عائقاً للتحول نحو الاشتراكية باسم الدين مرة ، وباسم التقاليد مرة اخرى ، وباسم الوطن والأرض مرة ثالثة . إن مصر العالم الاسلامي مرتبط بالصراع الطبقي الذي لا بد وان يأخذ مكانه في المستقبل (ص ٢٤٢) ، وبذلك تثبت الايديولوجية الماركسية انها أقدر الايديولوجيات على تعبئة الشعوب وتحريكها . لا يكفي الاسلام اذن في نظر المؤلف ، كايديولوجية في العصر الحاضر إلا اذا دخل في صراع الطبقات (ص ٢٤٥) . صحيح ان العالم الاسلامي له نوعيته ، ولكنه لا يند عن القوانين العامة للتاريخ الانساني وقد يحل الصراع بين الجماعات السياسية محل الصراع الطبقي (كما حدث غداة استقلال الجزائر) ولكن يبرز الصراع من جديد لأنه ضروري في مرحلة التحول من نظام اقتصادي الى نظام آخر . ولا يكفي ان تقوم الدولة بهذا التحول لأن الطبقة الحاكمة تجري هذا التحول في صالحها لما تتمتع به من امتيازات وسلطة اخذ القرارات واعطاء الأولويات في التخطيط (ص ٢٣٦) . ويستمر هذا فترة طويلة مع استمرار الوعود برفع مستوى الشعب . فاذا ارتفع المستوى الى حد قليل ظن الناس ان ما تتمتع به الطبقة الحاكمة جزاء لما على ما قامت به ولا يمكن للطبقات الحاكمة ان تتخل عن امتيازاتها اذا ما طلبت منها الطبقات الكادحة ذلك . ومن ثم ينشأ الصراع ، ولا يمكن للمساومات وللخطب ولوسائل التهذبة والتسكين ان تخفف من حدة الصراع الموجود بالفعل . ولقد لعب الاسلام في الماضي دوره في الصراع بين الطبقات عندما انتصر ضعاف المسلمين له ضد تهاجم مكة واشرافها . وان جرائم الاقطاع في الريف المصري في العصر الحديث لاصدق دليل على ذلك .

ولكن مهما كان الدين قادراً على تحريك الشعوب ، خاصة بالنسبة للاسلام واوضاع المسلمين الحالية من تعرض لخطر الاستعمار والرأسمالية ، والصهيونية العالمية ، فلا بد وان يتحول الى ايديولوجية كاملة وهي وحدها القادرة على اعطاء الاسس النظرية للثورة . وذلك لا يتم الا اذا تحول الى ايديولوجية اقتصادية . ويرى المؤلف ان الايديولوجية الاسلامية لا تستطيع ان تقوم بدورها في ملء الفراغ الذي تتركه الايديولوجية الاقتصادية التي هي وليدة العصر الحديث (ص ٢٣٢) ، اذ لم يشأ الدين ان يغير النظم الاقتصادية السائدة تغييراً جذرياً بل تابع النظم القائمة ونشطها لتنشيط التجارة بعد عصر الفتوح . ) ولكن هذا الحكم هو اسقاط للايديولوجيات المعاصرة على التاريخ القديم الذي كانت

مشاكله من نوع آخر . فاذا كانت مشكلة العصر هي العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس ، فإن مشكلة العصور القديمة كانت تحرر الانسان الداخلي وهذا ما قامت به الأديان . ويعترف المؤلف بأنه يمكن وضع ايدولوجية اقتصادية ثالثة ( غير الرأسمالية والاشتراكية ) وهذا ما ينكره الاقتصاديون الغربيون الذين لا يرون بديلاً للرأسمالية إلا الاشتراكية ( ويقصصون بها الشيوعية لتخويف البلاد النامية ) . ولا يعتمد هذا الطريق الثالث في رأي المؤلف على الدين بالمعنى التقليدي ، فليس هناك اقتصاد مسيحي أو اسلامي أو يهودي أو بروتستانتي ، فرنسي أو ألماني أو عربي أو تركي ، بل هناك نظم اقتصادية علمية تتطور حسب الاوطان والظروف لكل بيئة . ولو ان المؤلف درس بعض المحاولات الاقتصادية الممتازة في التراث الاسلامي مثل « السياسة الشرعية » لابن تيمية أو « الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية » لابن القيم أو « الحسبة في الاسلام » وظيفة الحكومة الاسلامية « لابن تيمية لاستطاع ان يحلل الايدولوجية الاسلامية في جانبها الاقتصادي السياسي ولوجد فيها مقومات الثورة الاقتصادية والتنظير السياسي ( الولايات ) والاقتصاد ( الاموال ) والقانوني ( الحدود ) . ان عقائد الاسلام لا تتغير ( هذا ما يعيبه المؤلف ص ١٩٨ ) بل يتغير تفسيرها حسب تطور الواقع نفسه وثورية المفسر . فاذا تطور الواقع أكثر من مسايرة التفسير له ظن الباحث ان عقائد الدين لم تتغير ، واذا تطور التفسير أسرع من مسايرة الواقع له ( كما هو الحال في تفسير أبي ذر الغفاري في عصر بني أمية ) بدا الاسلام أكثر تقدماً من الواقع نفسه . وتلك مهمة المفكر المسلم في العصر الحديث في اعادة التنظير وهو يعنى الجماهير في ثورتها وفي صراعها مع أمة العصر .



## ٢ - جارودي في مصر (\*)

جميل للغاية ان تفتح التجارب الاشتراكية في بلدان العالم الثالث على غيرها من التجارب حتى يمكن ان تعطى من خبرتها ، خاصة اذا كان لديها نموذج فريد لم يسبقه اليها احد ، أو أن تأخذ منها اذا كانت تشعر بحاجة لذلك لسد النقص فيها . ولكن أجل منه ان يتم هذا الافتتاح على المستوى الشعبي لا على المستوى الرسمي ، فالصحافة الآن ملك الشعب بملكية الاتحاد الاشتراكي لها ، والاتحاد الاشتراكي هو تحالف قوى الشعب العاملة عند من يرضى ومن لا يرضى . اذ يحتاج المثقفون حقاً لمن يلتقون معه باستمرار ، يحاورونه ويحاورهم ، ويناقشونه ويناقشهم ، ويسمعونه ويسمعهم ، وهذا يفسر لنا سبب الاقبال الشديد على مثل هذه اللقاءات ، ورفض قصر الدعوات على البعض دون البعض الآخر وحتى يتم التحام حقيقي بين الزوار الكرام وجماهير المثقفين التي يدل حرصها على اللقاء على انفتاح حقيقي على تجارب الغير ، وعلى عشق غريب لكل ما يدور في تيارات الفكر العالمي ، وعلى انهم بالفعل الطليعة الواعية من الشعب .

وقد تمت زيارة روجيه جارودي لمصر في الشهر الماضي ، وكانت زيارة ، من حيث الترتيب والتنظيم واللقاء ، اجدي بكثير من زيارات سابقة لها مثل زيارة سارتر الذي تحول في غمضة عين الى نجم اجتماعي تنهافت عليه الالوف طلباً لتوقيعاته أو رغبة في رؤية رفيقة حياته ، حتى عزل عن جماهير المثقفين ولا سيما المتخصصين منهم ، وقد بحث سارتر عن المثقفين فلم يجدهم ، ذلك لأنه لم يحاورهم ولم يحاورونه ، وهو فيلسوف الجدل ، حتى لقد كانت زيارته للجامعة أقرب للهرج والمرج منها الى اللقاء الفكري ، كما كانت محاضرته فيها عطاء دون أخذ ، وكانت الزيارة كلها أقرب الى السياحة منها الى اللقاء الفكري . لم يناقشه أحد في قضايا « الوجود والعدم » ، وقد كان يود سماع آراء المثقفين فيها ، فلمفكر ينال بالفكر اكثر مما ينال

(\*) الكاتب ، يناير سنة ١٩٧٠ ، العدد ١٠٦ .

أقول ان زيارة جارودي لمصر كانت احسن ترتيباً ، واجدى لقاء ، وأثمر فكراً ، على الأقل لقد فهمنا الرجل ، ولا ريب أنه فهمنا أيضاً أو كان يفهمنا قبل أن يأتي وتأكد لديه ما رآه وسمعه . عقد المثقفون معه لقاء ، وكانوا يرجون لقاءات عدة . كان هناك لقاء فكري بالاضافة الى الجانب السياحي ، شارك فيه عدد من المثقفين ، وشارك فيه الجمهور على صفحات الجرائد ، ولا ريب أنه سيظل يشارك فيه لمدة طويلة في مجلاتنا الثقافية وندواتنا الفلسفية .

وليس الغرض هنا هو كتابة تقرير عن هذه الزيارة الكريمة أو وصف برنامجها أو تلخيص ندواتها . ومحاضراتها بل معالجة ما طرحته بيننا من قضايا وما أثارته وما لم تثره فينا من افكار .

وفي مثل هذه الزيارات التي يتم فيها اللقاء بين احد المفكرين الاجانب ، خاصة اذا كان من أمثال جارودي ، المفكر الفيلسوف ، الاشتراكي ، وبين مثقفينا ان نستفيد منه أكثر مما نفيده ، وان نتعلم منه أكثر مما نعلمه ، وان نسمع له أكثر مما نسمعه نحن . لقد تصورنا جارودي على أنه مستشرق من طراز برك ورودنسون وغيرهما ، ضليعاً في الحضارة الاسلامية ، خبيراً بأحوال المسلمين الحاضرة ، عليماً باللغة العربية ، بل ومؤمناً بكتاب الله وسنة رسوله لكثرة ما سمعنا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، فاستمعنا اليه وهو يحاضر في الحضارة الاسلامية - التي يسميها الحضارة العربية وهي تسمية خطأ لاتناسب الفكر الى الدين لا الى الجنس - وفي الاسلام كما نستمتع الى شيخ الأزهر ، فاستشهد الفيلسوف الكريم بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة ارضاء لأذواقنا ، اي أننا استمعنا اليه في اشيء يحتاج هو لسماعها منا ، وهذا شيء طبيعي لا ندعي فيه نحن موقف الاساتذة ولا نطالب منه أن يأخذ موقف التلميذ ، لأن معلوماته عن التاريخ الاسلامي كحضارة أو عن الاسلام كدين لا تزيد عن معلومات أي مثقف أوروبي عادي غير متخصص ، يعلم ان العرب كانوا حملة العلم الى اوربا ، وانهم نقلوا العلم اليوناني وزادوا عليه مشكورين ، ويعلم ان الاسلام دين أتى لصالح الفقراء والمعلمين ، وان كل دين سماوي هو بالضرورة دين أتى لصالح الجماهير الى آخر ما يقال في الصحافة واجهزة الاعلام والندوات والمحاضرات في الغرب عما يسمونه « الاسلام الحديث » ويقصدون به حياة المسلمين في العصر الحاضر وكيفية التوفيق بين الاسلام كدين وبين مظاهر المدنية الحالية . ليس جارودي هو المسؤول عن ذلك بل نحن الذين وضعناه في هذا الموقف حتى لقد سأل البعض منا عن رأيه في الموسيقى الاندلسية وهل هناك أثر عربي فيها وكأنه احد المتخصصين في الموسيقى العربية .

لم نحاول ان نستمع اليه فيما يعرفه افضل منا وفيما نستطيع ان نستفيد منه ، فقد أتى الزائر الكريم ليفيدنا لا كي نفيده . لم نحاول مثلاً ان نسأله عن حركة الشباب الاخيرة في فرنسا في العام الماضي وعن ثورات الطلبة والعمال والفلاحين ، أسبابها ومبرراتها ، اهدافها وما تحقق منها وما لم يتحقق وعن دور الحزب الشيوعي فيها ، وعن اثر ذلك على الحياة الثقافية في فرنسا وفي تغيير نظم الجامعات ، وعن اشتراك الطلبة الفعلي في وضع المناهج والمقررات وتعيين الاساتذة ونظم الامتحانات وادارة الجامعة وعن كل ما

طلبه اليسار الجديد ، خاصة ونحن نقيم المهرجانات للأدباء الشباب ، بل ونطالب بإنشاء علم خاص للشباب يكون جماع العلوم الانسانية الاخرى ويعطي للشباب حقه من الدراسة والاهتمام . لم نحاول أن نسأله عن التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية المعاصرة في فرنسا وعن المعارك الفكرية الدائرة بين البنائية والماركسية أو عن دور البنائية في تقدم العلوم الانسانية خاصة وإن لدينا في مصر سرطاناً يسمى « البنائية » كلها ذهبت في مكان سئلت عنه وكأنه شبح العصر كما نسأل عن التكنولوجيا وكأنها إله العصر الحديث . لم نحاول ان نعرف منه مدى تقدم العلوم الانسانية وعن آخر التطورات في مناهجها وهو ما نحاول التعرف عليه هنا بلا جدوى فلا نجد امامنا من سبيل إلا الاعداد الخاصة من مجلاتنا الثقافية نثير فيها آخر التطورات في قضايا علوم الانسان كما هي منذ عشرين أو ثلاثين عاماً . إن جامعاتنا ما زالت ترى العلوم الانسانية على ما كانت عليه منذ نصف قرن تقريباً أو يزيد ، فإلى عهد قريب كنا في علم النفس نقف على مشارف علم النفس الفيزيولوجي ونطالب بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية في علم النفس وهي الدعوة التي انتهت منذ قرن تقريباً . وفي علم الاجتماع ما زلنا على مشارف المدرسة الاجتماعية عند دوركايم وليفي بريل وقد أصبحت هذه المدرسة الآن داخل علم الاجتماع جزءاً من تاريخه لا يذكرها أحد إلا على سبيل ضرب المثل بالبساطة والتقليد ، وفي الاخلاق ، ما زلنا على التعارض التقليدي بين المثاليين والواقعيين ، بين من يدرسونه ما ينبغي ان يكون ومن يدرسون ما هو كائن ، وإن الاولين هم الاخيار واللاحقين هم الأشرار . وفي المنطق لم تعد مرحلة الوضعية المنطقية التي نشأت في أوائل القرن وما زلنا نحاول التعرف بأشكال المنطق الرياضي والرمزي ، ومن يفعل ذلك يكون قد أتى بالعجب العجائب ، أو قد أتى بما لم يأت به أحد أو بما استعصى على الآخرين . وفي الفلسفة نقف عند كانط ، وفي اللغة لم تتجاوز الدراسات التقليدية عن الصلة بين اللفظ والمعنى في الأدب أو بين اللغة والفكر في الفلسفة أو في نشأة الكلام عند الطفل في علم نفس الطفل والاضطرابات اللغوية في علم النفس المرضي ، ما زلنا نتحسس الطريق نحو علم اللغة العام . وفي الدين ما زلنا نتصوره على انه مجموعة من العقائد والطقوس والعبادات والشعائر والمراسيم لا يمس إلا المطهرون ولم نعلم بعد انه أصبح الآن علماً إنسانياً يدرس في علم الاديان المقارن وفي علم النفس الديني ، وعلم الاجتماعي الديني ، وعلم الاقتصاد الديني<sup>(١)</sup> ، وعلم الاخلاق الديني ، وعلم الجمال الديني . . . . الخ فما كان احوجتنا ان نتعرف على الوضع الراهن لعلوم الانسان من الزائر الكريم !



لم نحاول ان نعرف منه موقف المثقفين الفرنسيين من القضية العربية ، وعن مدى التغير الذي حدث في الرأي العام الفرنسي وعن أهم طرق مواجهة الدعاية الصهيونية وعن اتصال المثقفين الفرنسيين

---

(١) انظر « الدين والرأسمالية » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر » .

بقضايا العالم الثالث ومدى تأييدهم لحركات الشعوب . لم نعرف منه مدى مساهمته في نشاط الطلبة العرب في فرنسا وعن مدى تأييده لهم في نشاطهم من اجل منظمات المقاومة الفلسطينية . كل ذلك كان اجدى لنا أن نتعلمه منه لا أن نتعلم منه ما نعرفه حق المعرفة ، حتى اننا سمحنا لأنفسنا عقب كل محاضرة باكمال ما نقص من محاضرتة وبإلقاء محاضرات أخرى عليه جهزها السادة المناقشون قبل ان يستمعوا لما سيقول ، البعض يحميه بتحية الاسلام والبعض الآخر يحكي له قصة ابراهيم الخليل ، فريق يدلي له بالنصوص من الكتاب والسنة وفريق ثان ينسأه ويحدث المستمعين ويطربهم مذكراً اياهم بمجد الاسلام القديم ، ومثيراً حفيظهم بعد ان لمس عواطفهم الدينية ، وفريق ثالث يستعرض معلوماته والزائر الكريم يستمع ويستفيد ويجلدر عن نقص معلوماته .

واخيراً ، لم نحاول ان نتعرف منه على آخر تطورات الفكر الاشتراكي في فرنسا خاصة وان الزائر الكريم رئيس مركز الابحاث للماركسية التابع للحزب ، وله مع التوسير Althusser حوار مستمر . لم نسمع منه أية محاضرة عن الاساس النظري لتجديد الفكر الماركسي وكيف يكون الانسان اشتراكياً علمياً وفي نفس الوقت يؤمن بكل التراث الاسطوري الموجود لديه . لم نعرف منه كيف يكون الانسان اشتراكياً ووجودياً معاً ، كيف يؤمن بالتاريخ وبالفرد في آن واحد ، كيف يكون الانسان اشتراكياً وبرجسونياً معاً يؤمن بالجماعة ، ثم بخلق الذات للذات وبالحرية الخالقة لنفسها وبالفعل الذي ينحو نحو المارقة والتعالي .

وعلى مدى هذا اللقاء الفكري الطويل كان كل النقاش يدور حول كل شيء إلا حول ما يدور في مصر ، بالضببط كما يحدث في جامعاتنا ، في اقسام الفلسفة مثلاً ، عندما نتحدث عن تاريخ الفكر العالمي ونتوقف قبل تاريخ الفكر المصري الحديث . ان شغلنا الشاغل اليوم هو تجريتنا الاشتراكية ، أصالتها وجديتها وما حققته حتى الآن وما زال أمامها لتحقيقه ، وان قضايانا الكبرى اليوم هي التخلف والأحتلال ، وان كل لقاء فكري لا يعرض لهاتين القضيتين لهو فكر عاجز أو هارب أو خائن . قد يكون السبب في ذلك هو ان موضوع التجربة الاشتراكية في مصر لم يكن موضوع المحاضرات ، بل كان موضوع الندوات التي عقدها الزائر الكريم مع قيادات الاتحاد الاشتراكي وأماناته . ولكن ما كان اجدى ان يناقش جماهير مثقفينا تجريتنا الاشتراكية خاصة وانها اصبحت مسألة حياة أو موت بالنسبة لنا ، فضلاً عن ان جماهير المثقفين قد عقدت العزم بعد الخامس من يونيو على المساهمة الفعالة والاكثر ايجابية في الحياة السياسية وعلى المشاركة فيما يدور بيننا من نقاش وحوار وطرح للأسئلة احساساً منهم بالمسؤولية ، وإيماناً منهم بطبيعة دور المثقفين ، واستجابة لطلب قائد الثورة عندما طالب الجماهير في خطابه الاخير في نوفمبر الماضي بالتفكير في تكوين لجان المواطنين من اجل المعركة ، وفي التعرف على مهامها ، وطرق تكوينها ، وصلتها بالانظمة السياسية القائمة وبالسلطات التنفيذية ، وبلجان الدفاع المدني ، وبالمقاومة الشعبية وبالجيش النظامي ، وبجماهير الشعب العريضة .

حتى في هذا العلم الذي حاولنا أن نأخذ منه لم تكن نتعامل معه كما يتعامل مفكر مع آخر ، بل كان

كل منا يثني على صاحبه ، كان يمدح في الحضارة العربية ويفخر بتاريخنا القديم ، وثنى على الاسلام ويعتر به كأصل من أصول الاشتراكية ، كان يعتر بتجربتنا الاشتراكية ويعتبرها موصلة ، لا ريب فيها ، الى الاشتراكية العلمية حتى ولو لم تتبين هذه الاشتراكية العلمية نفسها ، وحتى لو لم ينشأ حزب طليعي ثوري يقوم بمهمة بناء الاشتراكية ، وكنا نحن بدورنا نثني على هذا المستشرق النصف للحضارة الاسلامية ، وعلى هذا المسيحي المسلم الذي يؤمن بالتوراة والانجيل ويستشهد بنصوص القرآن والحديث ، وكنا نعجب بهذا الاشتراكي المفتوح على الديانات ، وهذا الماركسي التحرر الذي يرفض الجمود ويدعو الى التحرر الفكري ورفض الجمود العقائدي ، ويطالب الناس بالاخوة ، ويدعوهم كما دعاهم سقراط من قبل ، الى النقاش الحر في الاسواق بحثاً عن الحقيقة وممارسة للفضيلة . لقد اعمينا به واعجب هو بنا على ما يبدو ، ورأى كل منا في الآخر ما يريده ، رأى فينا الاشتراكية التابعة من الاسلام ورأينا فيه الاشتراكية التابعة من المسيحية - على ما تقول آخر الدراسات عنه - ومن ثم كان اللقاء الفكري بين اخوة متحابين في الله ويجمعون على الخير !

والحقيقة ان اللقاء لا يكون مثمراً إلا بقدر ما فيه من تعارض ، فالتعارض يدل على الخصوبة ، ومن خلال التعارض يتم تعميق الفكر ، فكرنا وفكره على السواء ، بل ان بعض الفلاسفة المعاصرين مثل برجسون يجعل النفي عملاً فلسفياً أصيلاً ان لم يكن هو العمل الفلسفي الوحيد ، وان الفكر يحدد نفسه عن طريق نفي ما سواه ، ونحن ، على ما يبدو ، لم نجد شيئاً في فكر جارودي نحاسبه عليه ، وهو أيضاً ، كما ظهر ، لم يجد شيئاً في فكرنا يمكنه تصحيحه لنا . لقد وجدنا كل شيء لديه في الكمال والتمام ، ووجد هو كل شيء لدينا في التمام والكمال . وكثير من المفكرين الشرفاء والأصدقاء المخلصين عابوا علينا كثرة القول وقلة العمل ، واشتداد العاطفة ونقص التفكير ، والتسرع والتهور وهي ملاحظات غلصنة نرى جديتها وصدقها . نستطيع ان نقول اذن ان اللقاء لم يكن صريحاً ، فنحن لم نقل له كل ما يريد وهو لم يقل لنا كل ما يعرف . لقد اعطى كل منا للآخر أكثر مما يستحق ، جعلناه ماركسياً مفتوحاً وهو في الحقيقة كاثوليكي تقدمي ، وجعلنا اشتراكيين مستقلين ونحن في الحقيقة ما زلنا في طريق التحول الاشتراكي .



أما محاضراته الثلاث فلم تمتد المحاضرة الأولى منها عن دور الحضارة العربية في التاريخ ما نردده بيننا في المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة في جامعاتنا المصرية ، التي يسودها التصور القومي للعلم<sup>(٢)</sup> . نفخر بحضارة الماضي فقط دون ان نضع أساساً علمية للدراسة . تراثه ، ونزهو بالمنهج التجريبي دون ان نحاول استخراج اسمه أو ان نعلم آخر تطورات . والتصور القومي للعلم في حقيقته لا

(٢) انظر « جمال الدين الانغلي » في هذا الكتاب .

يدل على عظمة الماضي بقدر ما يدل على ضعف الحاضر واحساساً منا بالنقص أمام تراثنا القديم وتعويض ذلك عن طريق الفخر بالأباء والاجداد .

خلاصة القول ان دور العرب في التاريخ لم يتعد ما نقرأه دائماً في كتب تاريخ الحضارة الغربية وما تذكره عن دورنا ، وما نكره نحن على غير وعي منا ، وهو الدور الذي لا يتعدى حمل العلم ونقله من اليونان وتسليمه لاوربا ، اي اننا مجرد حاملين ، نهلنا العلم من اليونان ، فاليونان هم مصدر العلم كما هو معروف في التصور الاوربي لمصادر الحضارة الاوربية . لقد عرف العرب طب ابقراط وجالينوس ، وحفظوه بلا تحريف أو تشويش ، أي أننا ، ولنا الخير في ذلك ، حملة علم امناء ، لم نضيع الامانة التي عهدت اليها عاقلة منا على الاصول ، ونحن حفظة القرآن ، ثم زدنا عليه مشكوريين ، ثم نقلنا ذلك كله الى الغرب أو نقله الغرب عنا فأخذ الغرب منا كما نأخذ نحن عنه الآن ، وهذه بضاعتنا ردت اليها . كلنا خدام الغرب ، اليونان اخترعو العلم ونحن ناقلوه ، وكلنا نصب في الغرب . ان نهضة الغرب ترجع لنا كما ان نهضتنا الحالية ترجع للغرب ، واحدة بواحدة ، فلا هو أفضل منا لأنه يعطينا اليوم ولا نحن أفضل منه لأننا اعطيناه بالأمس .

هذا التصور القومي للعلم مبني على الشعور بالنقص أمام الحضارة الغربية وعلى تعويض ذلك بماضي الأباء ومآثر الاجداد وما أسدوه للغرب من خدمات تعويضاً عما يسديه لنا الغرب اليوم . والغريب اننا نفخر بأننا حملة العلم مع ان الغرب اليوم لا ينقل علمه من مصدر آخر بل يخترعه ثم يعطينا اياه ، وافر يقين ناقل الامس ويخترع اليوم ، وقد أتى هذا التصور القومي للعلم بعد عصر التحرر من الاستعمار ، وبعد ان حاول الاستعمار أن يسلبنا ارضنا وتراثنا ، فاذنا نحن استعدينا الأرض أو كدنا ، فلم يبق لنا إلا استعادة التراث بنفس الروح القومية . وخطورة هذا التصور انه يعطينا من السكينة والرضا والطمأنينة على حاضرننا الشيء الكثير ، فها دمنا قد كنا سادة الامس فلا ضير ان نكون عبيد اليوم ، وان كنا عبيد اليوم فيغفر لنا أننا كنا سادة بالامس ، ان جهلنا النسبي اليوم يجد تعويضاً له في علمنا بالامس الذي يشهد له الجميع ونحن نسر لشهادتهم . وانه لتصور ، حتى من الناحية القومية المحضة ، ضار بالشعور القومي لأنه يحد أكثر مما يحد على البحث .

وزائرنا الكريم ليس مجرد فيلسوف بل هو فنان أيضاً ومن ثم فهو ثقة اذا تحدث في الجانب الفني في تراثنا القديم . وقد تناوله بالفعل وعرض لفننا المعروف باسم الفن العربي L'Arabesque ورأى فيه فنا يمكن ان يساهم في بناء واقعية اشتراكية ويمكن الاعتماد عليه في التعبير عن قضايانا المعاصرة ! كيف يمكن التعبير بواسطة هذه الاشكال الهندسية المتكررة عن الفقراء والمعلمين أو عن المطرودين والمنبوذين عن الديار ؟ نحن نعلم ان هذا الفن كان وليد قصور الامراء أو مساجد الخلفاء التي بنيت تخليداً لذكراهم أكثر مما بنيت لذكر الله أو لاعلاء شأن كلمته . صحيح ان الواقعية لا تعني الخطابية المباشرة ، فلا تعني واقعية الحرب رسم جندي شاهراً سلاحه ، ولا تعني واقعية المعلمين رسم طفل يتضور جوعاً ويتلوى على بطنه المأ ، ولكن صحيح ايضاً ان الواقعية الاشتراكية لا تعني الاغراق في التجريد ، وإلا لما كان هناك مبرر

لوجودها ، وان تصور الواقعية بلا ضفاف هو انكار لمبدأ الواقعية نفسه وهو انه فن يعنى بالمضمون اكثر مما يعنى بالشكل ، ويهدف الى تصوير الواقع اكثر مما يهدف الى تصور الواقع من خلال الخيال . ان تصور الواقعية بلا ضفاف يشبه بتصوير الاشتراكية العلمية دون الماركسية اللينينية .

ان تصور زائرا الكريم للفن انعكاس لتصوره للايديولوجية ، فيما أن الماركسية اللينينية مفتوحة حتى لمضاداتها مثل الدين المخدر للشعوب والبروجوازية الصغيرة ، فكذلك الواقعية الاشتراكية مفتوحة لمضاداتها مثل التجريد والخيال . ان الواقعية بلا ضفاف وليدة بيئة نشبت بالماركسية اللينينية في الفكر وبالواقعية الاشتراكية في الفن وأرادت تجديد كليهما معاً حتى ولو كان على حساب المبادئ الأولى والمتطلبات الاساسية لكل منهما . وقد تم ذلك عن طريق اسقاط الروح الفنية المعاصرة الاقرب الى التجريد ، كما وضع ذلك في الرسم والموسيقى والنحت والشعر ، على الواقعية الاشتراكية التقليدية ، مع ان التعارض ما زال قائماً ، خاصة في الاتحاد السوفيتي ، بين روح الواقعية الاشتراكية وروح الفن المعاصر .

والشيء الوحيد الجدير بالاهتمام حقاً هو تفسير الحضارة الاسلامية تفسيراً انسانياً محضاً ، وتفسير نشأتها بعوامل تاريخية واجتماعية صرفة ، وهو ما لا يختلف عليه اثنان مسلم أو مسيحي ، كما معروف علمياً ودينياً ايضاً ، ولكن هذا التفسير الانساني الذي ذكره الزائر الكريم من سرعة انتشار الدعوة الأولى لوجود علاقات اجتماعية في المجتمع الاسلامي اكثر تطوراً من تلك التي كانت موجودة في المجتمع الفارسي أو الروماني ، هذا التفسير الانساني الذي يعلي من شأن العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الاسلامي والتي اخذت صور اللامركزية والنقابات والادارة والمراكز الريفية على عكس العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الفارسي والروماني القائمة على المركزية والتبعية وقسمة الناس الى اشراف وعبيد ، رأى البعض في هذا التفسير الانساني والاجتماعي لسرعة انتشار الدعوة تفسيراً غير مقبول لأن الحضارة الاسلامية من صنع الله وليست من صنع البشر ، وكان الحضارة الاسلامية مرادفة للقرآن . وقد جاهرهم الزائر بالآيواخلوا ملحداً على هذا التفسير خشية منه ان يس مشاعر القوم الدينية ، وارجع قضية التفسير العلمي الى قضية الايمان والاحاد .

وفي تاريخ الاديان يعتبر هذا التصور الالهي الشامل Théologisme كما نجد عند « مرسا الياد » هو التصور البدائي عند القبائل التي ما زالت تعيش على الصيد والرعي ، فيتصورون الله مفسج البركان ، ومنزله المطر ، ومسير السحاب ، ومشرق الشمس ، ومسبب الفيضان ، أي انه ذلك التصور الذي يرجع كل ما في الكون من أسباب الى علة أولى وينكر وجود العلل الثانية ، وهو تصور الجهمية في تراثنا القديم الذين ينكرون حرية الانسان ويرجعون كل شيء الى الله ، وهو التصور الذي رفضه أهل السنة انفسهم في تراثنا القديم الذي نعتز به . واذا كان لنا لدى الآباء مفخرة ، فقد تصور المعتزلة الانسان حراً خالفاً وارجعوا الاشياء الى عللها المباشرة وآمنوا بقوانين الطبيعة واعلوا من شأن العقل واعتبروه مصدراً للوحي . لقد كان يقال في العصور الوسطى في الغرب امثال هذه الأقوال من أن العناية الالهية هي

الحراسة للكتاب المقدس من التحريف والتغيير والتبديل ، وأن الروح القدس هي الضامنة لصحة الكتاب ، فهي تمسك بيد المحرف وتقضي على نواياه ومقاصده ، وكان يقال مثل ذلك من أن الله هو الراعي للابراطورية الرومانية المقدسة ، ثم انهارت فأين ذهبت عناية الله ؟ لقد انهارت تحت ضربات حضارات من صنع البشر ، بل من صنع الوثنيين وهي في رأي بعضنا حضارات لا قيمة لها .



أما محاضرة الاشتراكية والاسلام فإنها تسير في نفس الاتجاه الشائع بيننا من انبثاق اشتراكتنا من ارضنا وتراثنا واخلقنا وعاداتنا وتقاليدينا . . . الخ . ومن ان الاسلام هو الاشتراكية الاولى قبل ظهورها في القرن الماضي ، فقد كان الماء والكلاء والنار ، على ما يذكر في الحديث ، مشاعاً بين الجميع ، وقد حرم الاسلام الاستغلال والاحتكار ، وكان على الحاكم أن يقاتل الاغنياء الذين يمنعون سيولة المال عند الغير . ويقصرونه على انفسهم حتى لا يكون دولة بينهم ، على ما تقول الآية . وما أسهل الحديث على هذا النحو . وما أصعب التدبر فيه .

وقد يتم هذا التفسير الاسلامي للاشتراكية أو التفسير الاشتراكي للاسلام عن حسن نية بدافع من الطيبة والرغبة في المحافظة على القديم والتفتح نحو كل جديد ، ولكن حتى هذا الفكر الأكثر احتراماً يقع في التوفيق بين الاسلام كدين والاشتراكية كأيديولوجية ، فهو يؤمن بالغيبيات وبالعلم في آن واحد ، والتوفيق بطبيعته لا ينتهي الى شيء ، وهو طابع تراثنا القديم ، هو لا يزيد عن كونه رغبة في التجديد دون ان تواتيه الجراءة الكافية للبدع الجذري ، والانطلاق من الواقع نفسه .

ان التفسير الاشتراكي للاسلام هو الذي يطالب بمزيد من التحول الاشتراكي باسم الاسلام ، ويطلب بأن المجتمع الواحد الذي فيه انسان واحد جائع تبرا ذمة الله منه ، كما هو معروف في الحديث ، وهو التفسير الذي يدعو الى ان المجتمع الاسلامي ، وهو المجتمع الذي يدعو الى الاخاء والمساواة ، لا يسمح بأن يكون التفاوت الطبقي فيه بنسبة واحد الى مائتين ، أو هو المجتمع الذي تعطى فيه الأرض لمن يفلحها ، حسب قول الرسول ، أو هو المجتمع الذي لا يعترف إلا بالاستخلاف وان المال وديعة لدى الانسان يضعه فيها امر بأن يوضع فيه أي لمصلحة الجماعة وإلا فينتزع منه بالقوة ، هو المجتمع الذي لا يعترف بالميراث ، فאלله وارث السماوات والأرض ، كما تقول الآية ، وان أية الميراث شرطية لا تدل على ان الانسان بالضرورة لا بد وان يترك وراءه شيئاً ، وان الرسول وهو قدوة المسلمين لم يترك وراءه شيئاً إلا من درع مرهون عند يهودي ، لأنهم معشر الأنبياء لا يرثون ولا يورثون بنص الحديث<sup>(٣)</sup> .

ولكن يجب ان ننتبه الى ان اليمين يستعمل أحياناً بخبث نفس الاسلوب ، ويدافع عن تصور غير صحيح للاشتراكية باسم الدين ، لأنه يضمن بذلك على الأقل عدم تبني الاشتراكية العلمية ما دام

---

(٣) انظر « الايديولوجية والدين » في هذا الكتاب .



الدين بديل عنها ، خاصة وأنه يضمن ان الاعتماد على الاساس النفسي للدين وعلى التصور التقليدي له ، وهو التصور الهرمي للعالم ، سيحفظ الناس الى الابد من الاتجاه نحو الاشتراكية العلمية التي تؤمن بتصور أفقي للعالم والتي هي أقرب الى حركة التاريخ منها الى الاتجاه نحو التعالي والمقارفة . وهذا المعنى يستغل الدين في الولايات المتحدة الامريكية احسن استغلال لتأييد النظام الرأسمالي<sup>(٤)</sup> ، وكثيراً ما يرفع البيض صورة المسيح ويصبحون : « ايها المسيح انقذنا من هؤلاء السود » .

ولقد سئل زائرنا الكريم عن ذلك في الندوة المغلفة ، واجاب بأن التصور الهرمي للعالم ليس هو النموذج الوحيد لللاهوت ، وان هناك نماذج اخرى ، ضرب مثلاً واحداً منها ، يؤمن بالتصور الافقي للعالم ، ولكننا لم نسمع به في بيتنا ، بل ان كل من يحاول عرض ذلك ، ويضع التعالي أو المقارفة موضع التساؤل ، ويأخذ جانب الحلول يتهم بالاحاد ، ويوصف بالمروق على الدين . وحتى ولو كان هناك مثل هذا اللاهوت الافقي فإنه لا يمثل شيئاً بالنسبة لللاهوت التقليدي وهي مجرد اجتهادات من اللاهوت الذي يود ايضاً ان يلحق بالركب ولم يسمى لاهوتاً اذن ؟ لم لا نسميه صراحة فلسفة في التاريخ أو جدلاً في الطبيعة ، أو نسميه ببساطة ايدئولوجية اذ انه على هذا النحو لا يفترق عنها في كثير أو في قليل .

واخيراً يرى الزائر الكريم ان البلاد الاسلامية تستطيع الوصول الى الاشتراكية بطريقها الخاص عن طريق عقلانية ابن رشد ومادية ابن خلدون وثورة القرامطة ، وفي ذلك يقول عبارته المشهورة الوحيدة التي قالها عن المسلمين والتي جعلت منه عند البعض منظراً اشتراكياً للبلاد الاسلامية ، يقول : « ان الجزائري ذا الثقافة الاسلامية يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات اخرى غير سبيل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون ، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلاني والجدلي مثلاً في ابن رشد ، وكان لديه مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع ان يقيم اشتراكيته العلمية ، وهذا لا يمنعه أبداً ان يتمثل تراث ثقافتنا ، تماماً كما ينبغي لنا نحن أن نتمثل تراث ثقافته<sup>(٥)</sup> » .

ولكن اين نحن من ابن رشد ؟ نحن نعلم جميعاً ان لابن رشد فلسفتين : الاولى دينية محضة خرجت من فصل المقال ومناهج الأدلة وفيها لا يتعدى ابن رشد كونه فيلسوفاً معبراً عن التصور الديني للعالم : الخلق ، والبحث ، والرسول ، والمعجزات ، والحساب والعقاب . . . الخ . وهو ابن رشد الذي اخذناه نحن والذي لا يفترق عن أي متكلم سني ، وهناك ابن رشد العقلي المعتزلي الذي يؤمن ببحتمية قوانين الطبيعة والذي يعطي الاولوية للعقل على النقل والذي جعل شعاره : العقل والتجربة ، والذي في رده على الغزالي في كتابه تهافت التهافت ، لا يرى حرجاً في الدفاع عن قدم العالم عند الفلاسفة ، وعن انكار علم الله بالجزئيات ، وعن انكار حشر الاجساد ، وعن القول بخلود النفس الكلية ، ابن رشد هذا

(٤) انظر « الدين والرأسمالية » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر »

(٥) جبارودي : ماركسية القرن العشرين ، تعريب نزيه الحكم ، دار الالهام ، بيروت ، سنة ١٩٦٧ .

لم نعرفه ورفضناه وجعلناه ملحداً لأنه يفسر الاغصان بقوانين الطبيعة لا بربيع صرصر عاتية ، وحررنا كتيبه علناً في ميدان قرطبة على ما هو معروف في عنة ابن رشد ، وحتى الى عهد قريب في جامعاتنا الدينية نرفض ابن رشد هذا ونفضل عليه الاشعري والغزالي ، وهو ابن رشد الذي عرفه الاوربيون والذي سميت فلسفته بالرشدية اللاتينية والذي كان سبباً من اسباب التحرر الفكري في اوربا المسيحية ، وسبباً من اسباب قيام عصر النهضة الاوربي فآين نحن من ابن رشد هذا ؟ .

اما ابن خلدون ، فعل الرغ من تفسيره الاجتماعي والتاريخي للظواهر الانسانية فإن تصوره للتاريخ لم يتعد التصور الدائري La conception Cyclique ، وهو التصور القديم الذي كان سائداً في الشرق القديم وعند اليونان ، فطور التاريخ عند ابن خلدون يسير من البداوة الى الحضارة ثم الى البداوة من جديد ، أو على الأقل هو نصف قوس يرتفع ثم ينخفض ويعود من حيث بدا . ويمثل انهيار الامم لا نهوضها . لم يستطع ابن خلدون ان يقدم لنا تصوراً ارتقائياً للتاريخ كما هو الحال عند فيكو وترجو وكوندرسيه وغيرهم من فلاسفة التاريخ في القرن الثامن عشر ، أي انه لم يستطيع ان يقدم لنا تصوراً يقوم على فكرة التقدم وعلى صورة السهم المطلق الى الامام كما فعل فلاسفة التاريخ في اوربا في القرن التاسع عشر .

اما ثورة القرامطة فهي ثورة شعبية بالفعل ، ثورة الفقراء والمعدمين والمضطهدين ، و تنادي باشتراك الفقراء في اموال الاغنياء وتنادي بالمجتمع بلا طبقات<sup>(٦)</sup> ، ولكن اين هي ثورتنا الشعبية المعاصرة ؟ واين هي حركة جماهيرنا التي تطالب بالمجتمع اللاتقبي ؟ ان معظم ثورات العالم الثالث قامت على اكتاف الجيش بوصفه الطليعة الواعية من الشعب التي كان لها من القوة والتنظيم ما يؤهلها للقيام بالثورة ، اما جماهير الشعب فهي ما زالت تقتصر على التأييد وكلنا ما زلنا نعاني من سلبيتها وعدم اشتراكها الفعلي في الثورة . بل ان الثورات الشعبية الحقيقية في حياتنا السياسية المعاصرة مثل ثورة الجزائر وثورة اليمن الشعبية وثورات الخليج فإنها في حقيقة الامر وأولاً ثورة تحررية لتحرير الأرض من المستعمر الاجنبي ثم هي بالضرورة ثورة اجتماعية .

اما محاضرة تعدد النماذج الاشتراكية فإنها لم تتعد ايضاً ما تردد بيننا من اننا اشتراكيون على طريقتنا الخاصة ودون الالتزام مسبقاً بأية نظرية في الاشتراكية ودون ان تنبئ صراحة الاشتراكية العلمية ، فلنا تجربتنا الخاصة وصلنا اليها بطبيعتنا دون حاجة الى فكر مستورد ، اي اننا كما نتعامل مع الحضارة العربية القديمة بعقلية التصدير فإننا نتعامل مع الفكر المعاصر اليوم بعقلية الاستيراد . نقول ان اشتراكتنا تنبع من أرضنا وتراثنا وعاداتنا وتقاليدها ، ومن منا يقول غير ذلك ؟ ان النظرية العلمية نفسها تحتم علينا تبني الواقع كله بما فيه من أرض وتراث وعادات وتقاليدها ، فأرضنا المحتلة اليوم هي لمن يقومون بتحريرها ،

(٦) انظر عبد الجليل حسن و ثورة الغاضيين - إقامطة ، الكاتب ، ديسمبر سنة ١٩٦٥ .

وهم اصحاب المصلحة الحقيقية ، أي ان الأرض لجماهير الفلاحين والعمال الذين يكونون ثلاثة أرباع هذا الشعب ، وأن تراثنا فيه ما يعطينا دفعات الى الامام مثل نظرية الاستخلاص ، وتحريمه للملكية والميراث ، ونظريته في الشورى ورفضه لحكم الفرد المطلق ، ونظريته في المجتمع بلا طبقات ، وتحريمه لكل مظاهر الاحتكار والاستغلال . ولكن في بعض جوانب من تراثنا ما يمنعنا من التقدم خاصة الجانب اللاهوتي والغيبى فيه ، التصور المركزي للعالم ، بعض الاتجاهات التي تغفل من حرية الانسان وادارته ، قياس السلوك بما هو خارج عنه ، اعتبار الدنيا ورقة في مهب الريح وتعويض خسارتها في عوالم غيبية اخرى .

صحيح ان اشتراكيتنا تقوم على السلم ، ولكن الاستعمار يترصد بنا ، ويحيك المؤامرات ، ويدبر للعدوان . ان الاستعمار لم يعرف الغزو بالسلم ولكن بالحرب ، فقد سلب فلسطين سنة ١٩٤٨ بالحرب ، وقام عدوان سنة ١٩٥٦ بالحرب ، ووقع علينا عدوان سنة ١٩٦٧ بالحرب ايضاً ، فالاستعمار يستعمل وسائل بعيدة كل البعد عن الوسائل السلمية للقضاء على كل فكرة اشتراكية في المنطقة ، ويلجأ الاقطاع القديم الى المحافظة على بقايا القهر والطغيان ، وكان يدفن الناس احياء ، أو يقتلهم ليلاً ، وحادث كمشيش ليس بعيد ، والثورة لا بد أن تحمي نفسها وأن تقضي على جيوب الاقطاع وبقاياها ، ويسقط منا الشهداء ونحافظ على اتجاهنا الاشتراكي وتدفع الدم ثمناً له .

ان تقاليدنا وعاداتنا بها ما يعطينا دفعة الى الامام مثل القدرة على التحمل والصبر والرضا والطاعة وبذل أقصى درجات الجهد ، والقدرة على الوصول الى الاهداف بامكانيات ضعيفة ، ولكن تقاليدنا وعاداتنا بها ايضاً ما يعوق التقدم مثل الاستكانة والايمان بالقضاء والقدر والخوف وما يترتب عليه من ازدواجية في الشخصية ، نقول ما لا نفعل ، ونفعل ما لا نقول ، ونصرح بما لا نؤمن به ، ونؤمن بما لا نصرح به ، ونفكر فيما لا نبوح به ، ونبوح بما لا نفكر فيه<sup>(٧)</sup> .

ان التنظير المباشر للواقع القائم على النظرية العلمية يجعلنا نخطو حتماً نحو الاشتراكية العلمية ، ويمحي من الفكر الاستيراد والتصدير ، الذي هو من بقايا التصور القومي للحضارة والذي يخدم الاتجاهات اليمينية والرجعية اكثر مما يخدم التيارات التقدمية ويدافع عن تصور غير صحيح للاشتراكية باسم الدين ، ما دام في الدين بديل عنها .

ان مثل هذا الحديث عن تعدد النماذج للاشتراكية والوصول اليها بطرق متعددة وعن تجديد التفكير الماركسي وعن انفتاحه على التيارات الاخرى حتى ولو كانت المضادة لها وعن المفارقة والتعالي والروح والايمان ، والذات ، والفرد ، والحرية ، وخلق الذات بالذات ، والزوع نحو الكمال . . . الخ ، ان مثل هذا الحديث قد يصح في بيئة تشبعت بالاشراكية العلمية وأمنت بالمادية الجدلية منذ قرون وتود ، بعد تطورات العصر ، تجديد فكرها ، وتأمل ، بعد كفاية الحياة المادية لها ، ان تتحدث عن الانسانية وتطالب

(٧) انظر : «ازدواجية الشخصية والتفكير الديني» في هذا الكتاب .

ببعض مظاهر التحرر العقائدي والسياسي. إن الذي يطالب بالتحرر العقائدي هو الذي شبع من الجمود العقائدي. إن مثل هذه الدعوات تصح في البيئة الغربية التي تشبعت بالمادية والتي كفلت لها نظمها الحد الأدنى للمعيشة. في هذه البيئة يمكن الحديث عن أن البناء الفوقي ليس مشروطاً بالبناء التحتي، وأن في بعض لحظات التاريخ يؤثر البناء الفوقي في البناء التحتي، لأن هذه البيئة قد وعت وفهمت من قبل واستقر في أذهانها إلى الأبد أن البناء التحتي هو المصدر الذي يكون البناء الفوقي انعكاساً له.

أما في البلاد النامية، الحديثة العهد بالتحرر، والتي ما زالت تن تحت وطأة عقليتها الأسطورية الغيبية، والتي ما زالت تفسر الظواهر الطبيعية بالرجوع إلى القوى الخفية، والتي ترى في مظاهر النعم هبات من الأرواح الخيرة، ومظاهر البؤس انتقاماً من الأرواح الشريرة، في هذه البلاد تكون الدعوة إلى ما يسمى بالتحرر من الجمود العقائدي ستاراً مشكوكاً فيه للرجوع إلى العقلية الأسطورية، وتبتيلاً للقديم بكل ما فيه من خرافة ووهم، ويكون التأكيد على أهمية المادة وعلى الجدل في التاريخ أجدي لها وانفع من بيان تدخل العوامل اللامادية في سير الظواهر الطبيعية والانسانية. في هذه البيئة لا يصح أن يقال أن البناء «الفوقي» غير مشروط بالبناء التحتي لأنها تقاسي من تفسير كل شيء بالرجوع إلى البناء الفوقي، فالسرقة لا تفسر بالفقر بل بنقص في الأمانة، والاباحية لا تفسر بالكبت والحرام بل بنقص في الفضيلة. وأن أمثال هذه الدعوات عن تجديد الفكر الاشتراكي الغربي وامتداده إلى البلاد النامية التي ما زالت تخطو نحو الاشتراكية والتي ما زالت تنحو نحو الفكر المادي والجدل التاريخي، أمثال هذه الدعوة ضررها أكثر من نفعها، ويسهل أن تقلب إلى الضد وتصبح وسيلة للقضاء على أي تقدم ملموس في العقلية الأسطورية الغيبية.

بل إن أمثال هذه الدعوات في البلاد الاشتراكية نفسها لا خطر عليها من الالتزام بالمبادئ الأولى للاشتراكية العلمية، تستغلها النظم الغربية للدعاية ضد النظم الاشتراكية وللدعاية للنظم الرأسمالية كما رأينا أخيراً في بعض بلاد أوروبا الشرقية، فباسم حرية الفكر بدأت الأفكار الرأسمالية تتسرب إلى الصحافة وأجهزة الاعلام، وباسم الانفتاح على الدول الأخرى بدأ البعض يجذبون استثمار رؤوس الأموال الأجنبية، وباسم الاستقلال الوطني بدأ البعض في الدعوة إلى الاشتراكية القومية أو الاشتراكية الوطنية، وباسم اشتراكية الكمبيوتر بدأ آخرون بالدعوة إلى مناصرة إسرائيل كجزء من العالم الاشتراكي وتنظيم يقوم على العمال والفلاحين! وباسم الدفاع وزيادة الانتاج فكر البعض في ادخال الريح كدافع للتنشيط الاقتصادي، وباسم الرفاهية بدأت بعض التطلعات الطبقية في المجتمعات الاشتراكية وبدأ التوسع في الاستهلاك، حتى لقد وصل طابور انتظار العربات في بعض البلاد الاشتراكية سبعة عشر مليوناً!

إن الرجوع إلى الأصول نفسها يعطي دفعة جديدة للثورة لا انتكاساً لها، وتجديداً مستمراً لها لا خروجاً عليها، وأن ثورة الصين الثقافية قد قامت باسم الأصول الأولى دون أن تقضي على الأسس العامة للاشتراكية ودون أن تضعها موضع الشك باسم تجديد التفكير الاشتراكي، بل زادت بها تمسكاً من

الناحية العقائدية وإن تجديد الثورة لا يتم بالتخلي عن المبادئ الأولى ، كما يود الزائر الكريم ، بتجديد روح الثورة ، وإدخال عنصر الشباب فيها ، ورفض كل مظاهر الترف والرفاهية التي يود البعض ان ينعم بها باسم اشتراكية الرفاهية . ان تجديد الثورة لا يتم عن طريق الرجوع الى مضادات الابدولوجية العلمية - العقلية الغيبية الاسطورية - بل الى النقاء الثوري ، والطهارة الثورية ، وتمسك جماهير الشعب بمصلحتها فهم اصحاب المصلحة الحقيقية .

ان مظاهر تجديد التفكير الاشتراكي في البلاد الغربية ناتجة اساساً عن احساس الغربي بحريته وانه ما زال يود ان يكون اشتراكياً فردياً ، أو اشتراكياً حراً في التنويه ، وحرراً حتى في الرجوع الى النظام الذي رفض قبل ذلك ، يود ان يتمتع بالحرية من أجل الحرية ، فتلك روح العصر ، رفض الشكل والقيود ولكن يخشى ان يرفض المضمون معه . ويجد الزائر الكريم في دعوى التجديد هذه نصوصاً من مؤسس الاشتراكية العلمية يشرحها لحسابه الخاص ويفصلها عن سياقها ويعطيها مضموناً هو أبعد ما يكون عنها .

ولقد كان احد السادة المحاورين على حق ، وكانت تتمثل فيه أمانة الفكر، وشرف الكلمة عندما ركز على السمات العامة للاشتراكية والتميز بينها وبين السمات الخاصة ، وأن تعدد النماذج الاشتراكية انما هو في الحقيقة تعدد في الأساليب والطرق وليس اختلافاً على مبادئها الاساسية العامة في كل النظم الاشتراكية ، فقد خطت كوبا نحو الاشتراكية بطرقها ووسائلها وانتهت الى الماركسية اللينينية بطريقها الخاص . في حين ان البعض الآخر صرح بأنه مستعد لقبول الاشتراكية العلمية بشرط التخلي عن شيئين : حتمية القوانين الطبيعية أو ضرورة انتصار الطبقة العاملة وبقاها من الجحود الستاليني وآثار النظرة الآلية للعلم الطبيعي والانساني التي كانت سائدة في القرن الماضي ! اما الصراع الطبقي ، فمن قال بضرورته ؟ تستطيع دول العالم الثالث - في رأي الزائر الكريم - الوصول الى الاشتراكية بالطرق السلمية أي عن طريق توزيع الدخل القومي حسب القوى الوطنية الموجودة ، ما دامت الاشتراكية هي الكفافية والرفاهية ! ماذا يبقى اذن من الاسس العامة للاشتراكية ؟ ماذا يبقى من حتمية انتصار البروليتاريا ومن ضرورة ثورة المعدمين ؟

لقد كانت التجارب الاشتراكية في العالم الثالث أولى بالدراسة من تجارب الصين وكوبا ويوغوسلافيا لأن هذه التجارب الأخيرة قد استقرت ووضعت معالمها ، ولها سماتها المشتركة وخصائصها المميزة ، وهي كلها تنتسب الى الماركسية اللينينية . اما تجارب العالم الثالث فهي التي كانت تحتاج الى وقفة طويلة حتى يمكن افادتها ، خاصة وانها التجارب التي نعيشها والتي يعيشها اصلدقنا معنا وتكلفنا وتكلفهم الكثير . هذه التجارب تطرح اسئلة عديدة كنا نود من الزائر الكريم ان يلقي عليها بعض الضوء .

وقد يكون من المفيد ان نطرح هنا مثل هذه التساؤلات التالية حتى وان لم يكن لها علاقة على الاطلاق بتجربتنا الرائدة بين تجارب بلدان العالم الثالث ، وذلك بغية التنوير والتعميق وطلب المزيد من الحوار مع مفكر عالمي خصب الفكر على وعي بكل هذه المشاكل ويمكن عرض هذه التساؤلات فيما يلي :

١ - لقد قامت هذه التجارب أولاً نتيجة لانتفاضات عسكرية دون ان تكون نتيجة لثورات شعبية

عامة ، فقد كان الجيش في هذه البلاد هو القوة الوطنية الوحيدة المنظمة ، التي لها من القوة ما يؤهلها للقيام بثورة ناجحة . والجيش الوطني ، وقاعدته المكونة من الفلاحين والعمال ، يمثل بالفعل تعبيراً عريضاً عن السخط الشعبي ، وبالتالي فهو المؤهل للقيام بالثورة ، خاصة وأن الاحتلال في هذه البلاد كان ما زال قائماً ، أو على الأقل كان من السهل على نظم الحكم الرجعية القائمة آنذاك والمالية للغرب ضرب أي تجمع شعبي حزبي أو لا حزبي ، باستعمال القوة من البوليس أو الجيش خاصة وأن قواده كانوا من انصار الطبقة الحاكمة ، أو من جنود الاحتلال . بعد ذلك يتحول الانقلاب العسكري الى ثورة اجتماعية تبدأ وهي في السلطة بدعوة الجماهير الى المشاركة في الثورة . هذه التجربة فريدة يقدمها العالم الثالث لم توجد في البلاد الاشتراكية التي عرفت ثورات الشعب وتوجهيات الحزب للنظم كما هو الحال في روسيا أو التي عرفت المسيرة الشعبية الطويلة كما هو الحال في الصين أو التي عرفت الثورة الشعبية المسلحة كما هو الحال في كوبا .

٢ - لقد طرحت تجارب العالم الثالث أيضاً سؤالاً آخر وهو كيف يمكن للاتجاه الوطني الصرف المعبر عن العواطف الوطنية السائدة لدى شعب في بلد محتل والذي يتلخص أساساً في مقاومة جنود الاحتلال المباشر ، أو بنظرة استراتيجية أوسع ، في معاداة الاستعمار ، كيف يمكن لهذا الاتجاه الوطني ، الذي كان تقليدياً سائداً في الأحزاب الوطنية التي تدعو الى ان حب الوطن فوق كل شيء ، كيف يمكن لهذا الاتجاه ان يتحول الى ايديولوجية كاملة لا تقتصر على القضاء على الاحتلال بل تتبنى قضايا الجماهير ، وتعمل على احداث تغيير اجتماعي جذري . صحيح ان ذلك يتم ولكن تتعثر الخطوات ، فليس هناك ما يمنع من وجود وطني رأسمالي ، حتى تضخمتم بعض القطاعات مثل الاستثمار في العقارات ، والمقاولات ، وتجارة الجملة . ولقد طرحت تجارب العالم الثالث هذا السؤال هو : هل يكفي الشعور الوطني ان يكون أساساً لايديولوجية اجتماعية ؟ وكيف يمكن الانتقال من مرحلة التحرر الوطني الى مرحلة التحرر الاجتماعي ؟

٣ - وقد قدمت تجارب العالم الثالث لنا مشكلة ما زلنا نعاني منها وهي كيف يمكن اقامة تجربة اشتراكية دون ايديولوجية واضحة المعالم من أول الطريق والاكتفاء بتغيير اجتماعي ذي طابع تجريبي يقوم على مبدأ المحاولة والخطأ الذي قد يمتد الى ما لا نهاية ؟ كيف يمكن لتجربة محضة دون اساس نظري كاف ان تستمر وان تضمن البقاء والوصول الى تحقيق الهدف منها وهو تحقيق الاشتراكية ؟ ان الوضوح النظري في أول الطريق هو اضمن لسلامة التحقيق واكثر اقتصاداً للجهود والوقت والنفس والمال ، خاصة وأن التجارب أمامنا كثيرة . ان مهمة الايديولوجية هي حل جميع المسائل التي تعرض لها أية تجربة اشتراكية حتى قبل وقوعها مثلاً تعريف الفلاح أو العامل . لقد قيل من قبل انه المالك لخمسة وعشرين فداناً ، واصبح الآن المالك لعشرة أفدنة ، أي أن الفلاح لم يخرج عن كونه مالكاً ، ولدينا اثنا عشر مليوناً من الأجراء الزراعيين لا يملكون شيئاً ، وبالتالي لا ينطبق عليهم تعريف الفلاح . هذا الطابع التجريبي لا يخرج عن كونه خادماً لطبقة معينة وهي طبقة ملاك الريف المتوسطين لأن الذي يملك عشرة أفدنة في الريف يعتبر قطعاً بالنسبة للأجراء الزراعيين المعدمين . انما الايديولوجية الواضحة المعالم هي التي تعرف

الفلاح بأنه كل من يفلح الأرض ، وبالتالي تحرم الملكية على قاطني المدينة الذين لا يعملون بأيديهم ، وبالتالي تكون الأرض لمن يفلحها . مثل آخر تنظره الايديولوجية قبل أن يحدث كتجربة وهو انه لا يمكن تحقيق تخطيط يقوم على التوسع في الاستهلاك والاستثمار معاً ، فاما أن يقام اقتصاد يبني الرفاهية فيوسع من الاستهلاك وأما أن يقام اقتصاد الحد من الاستهلاك والتوسع في الاستثمار . وبذلك تكون الايديولوجية الواضحة المعالم بالنسبة لتجارب البلاد البلاد النامية مسألة حياة أو موت .

٤ - كيف يمكن ان تقام تجربة اشتراكية دون حزب شعبي ثوري يقوم بتحقيق الاشتراكية ويكون هو الحافظ لها ؟ لم نحدث في التجارب الاشتراكية التي استقرت معالمها حتى الآن ان قام نظام اشتراكي دون حزب شعبي ثوري ، ف وراء التجربة السوفيتية هناك حزب البلاشفة ، وان عظمة لينين اساساً لا ترجع الى تأسيس أول دولة اشتراكية في العالم بقدر ما ترجع الى بناء أول حزب اشتراكي في العالم استطاع أن يقضي على النظام القيصري وأن يقيم دعائم النظام الاشتراكي ، و وراء التجربة الصينية الحزب الشيوعي الصيني ، و وراء التجربة الكورية اتحاد الاحزاب الوطنية الكورية وعلى رأسها الحزب الشيوعي الكوري . أما تجارب العالم الثالث فتقدم تجربة فريدة وهي الرغبة في اقامة نوع من العدالة الاجتماعية لا تخرج عن توسيع رقعة التوزيع بين الطبقة الوطنية التي ورثت الحكم عن الاجنبي أو الحكم المعمل وبين الطبقة الوطنية الجديدة التي تخدم الطبقة الاولى والتي ورثت هي أيضاً الاحتكارات الاجنبية بعد تأميمها . هذه العدالة في التوزيع لا تخرج في حقيقتها عن اعادة التوزيع في حدود طبقة معينة دون ان تمتد الى الجماهير العريضة إلا بحساب والتي لا تنال من التوزيع الاول إلا ما تبقى . هذه التجارب بهذا المعنى لا تحتاج الى حزب بل ان قيام أي حزب شعبي ثوري خطر عليها لأنه سيطالب بأن يكون الدخول القومي لاصحاب المصلحة الحقيقية كما سيطالب بالحد من الاستهلاك الذي لا تقدر عليه الطبقات المترفة وتخصيص جزء كبير من الدخول للاستثمار ، وتغيير جهاز الدولة المتبقي من الاحكام الرجعية السابقة والاعتماد على كوادر الحزب من اجل استبداله بجهاز ثوري جديد يقضي على بيروقراطية القديم وتحاذله ، ويحفظ الثورة الاولى ويضمن لها البقاء ضد الاغراءات الخارجية ومؤامرات الاستعمار .

٥ - ومن سمات تجارب العالم الثالث انها تجارب اشتراكية قامت بعد مجموعة من الانقلابات ثم تحولت الى ثورات وطنية تبني المحافظة على نفسها والاستمرار في البقاء ، ومن ثم أعطت لنفسها الحق في اتخاذ كل الوسائل لحمايتها حتى يتسنى لها القضاء على كل محاولات الرجعية للاطاحة بها . وكان نتيجة لذلك ان ضاعت الاصوات الشريفة مع الاصوات العميلة ، وامتنع الحوار الداخلي بين الجماهير ، أو بين الجماهير من ناحية والقادة من ناحية اخرى ، فأصبح صوت القادة هو الوحيد المسموع . ومن هنا نشأت ازمة الديمقراطية في تجارب العالم الثالث ، وكيف ان القادة قاموا بنفس الدور الذي كان يقوم به الحكم الاجنبي من كبت للحريات وفرض للرقابة واقامة للاحكام العرفية ومنع للنقاش ، وأصبح السؤال المطروح اليوم هو كيف يمكن اقامة نظام اشتراكي دون ان يكون له اساس ديمقراطي ؟ وقد حدث هذا كله نتيجة لعدم تجنيد الجماهير في حزب شعبي ثوري يقوم بالتخطيط والتنفيذ كما هو الحال في جبهة التحرير الفيتنامية ، وفي منظمات التحرير الفلسطينية وكما كان في جبهة التحرير الجزائرية .

ولا يقال انه يصعب اقامة حزب وقادة الثورة في السلطة ، فهناك تجارب عديدة اثبتت امكان ذلك وأقرب مثل الى ذلك هو اقامة الحزب الثوري الكوي بعد استيلاء كاسترو على الحكم وقد تم ذلك بتصور سليم للحزب وهو اشتراك اعضائه في الهدف والغاية ، والقيام على اكتاف اصحاب المصلحة الحقيقية ، أما صيغة التحالف ووضع المتناقضين معاً فإنه يقضي على وحدة الحزب نفسه ويفقد فاعليته . ان تكوين الحزب يأتي باشتراك مجموعة من الافراد في فكر واحد وهدف واحد ، دون ان يكون ذلك وظيفة يؤجر عليها أو يتفرغ لها أو تعطى لها اجور اضافية ، فالمواطن لا يؤجر للدفاع عن وطنه وللمحافظة على النظام الاشتراكي . ليست وظيفة الحزب كشف الاتجاهات الوطنية والتعرف على معارضي السلطة بل هو الضامن لخريات الافراد والمدافع عنهم امام السلطة . فسلطة الحزب في البلاد الاشتراكية اعلى من سلطة الدولة ، حتى اذا اضطرت الدولة لأخذ بعض المواقف السياسية المائنة استطاع الحزب ان يأخذ موقفاً يعبر عن ايديولوجيته وعن التزامه بمبادئه حتى ولو كان موقفاً مغايراً لموقف الدولة السياسي . يستطيع الحزب ان يكون هو الحل الوحيد لسلية الجماهير ولرغبتها في التعبير ، بل يكون فيه حل لحالة الضيق والتمزق وتربية للكوادر وخلق للقيادات الجديدة .

٦ - وقد طرحتم تجارب العالم الثالث سؤالاً آخر وهو كيف يمكن إقامة نظام اشتراكي على أيدي البورجوازية الصغيرة المدانة بطبيعتها والمعروف تكوينها الذهني والنفسي ، والمعروف ايضاً بمصلحتها ، فهي وطنية بحساب ، بشرط ألا يتحول الحكم الوطني ضد مصلحتها ، واشترائية بحساب ، بشرط ألا تمس الاشتراكية مكاسبها الخاصة ، ومعادية للاستعمار بحساب ، بشرط عدم التناطح معه والاستفادة من رؤوس امواله ومهادنته اذا لزم الأمر محافظة منها على موقعها وعلى عدم التردّي في نظام اشتراكي لا تريده . ان البورجوازية بطبيعتها تحمل عداً ساخراً أو مقنعاً لطبقات الشعب والجماهير الفلاحين والعمال ، وهي أقرب الى الطبقة المسيطرة منها الى الطبقة الشعبية ، تستفيد منها وتتعايش عليها ، وتحدث بالوطنية وتدعو الشعب الى النظام الاشتراكي ، وهي بيدها السلطة . وهذا ما لم يحدث في التجارب الاشتراكية المستقلة السابقة مثل التجربة الصينية أو التجربة الكوبية ، فقد كانت جماهير الفلاحين هي صاحبة السلطة وبالتالي لم يكن هناك وجود للطبقة المتوسطة أو التي تم القضاء عليها نظام ديم في فيتنام الجنوبية مثلاً « أو في سبيل القضاء عليها » حكومة فيتنام الجنوبية حالياً « اذ أنها اذا ما شعرت بالخطر انتهت الى العمالة وفضلت حكم الاجنبي على الحكم الشعبي .

٧ - وسؤال آخر طرحته تجارب العالم الثالث وهو كيف يمكن استمرار التجربة الاشتراكية - على فرض انها بدأت - وبعد القضاء على الاقطاع القديم المباشر ، مع ميلاد طبقات جديدة تود الابقاء على الأوضاع الراهنة ، وهي الطبقة المكونة من كبار رجالات الجيش في البلاد الافريقية ومن رؤساء واعضاء مجالس الادارات والمديرين العموميين وموظفي الدرجات الكبيرة ؟ كيف يمكن استمرار التجربة الاشتراكية مع التوليد المستمر لهذه الطبقات حتى اصبحت مسيطرة على اجهزة التخطيط والتنفيذ وحتى اصبح كل شيء يتم لمصلحتها ، فهي التي بيدها سلطة اخذ القرارات ؟ ان هذه الطبقات الجديدة في العالم الثالث ، وهي البورجوازية الصغيرة عندما تصل للحكم ، هي اخطر على التجربة الاشتراكية من



الاتجاهات الرجعية السافرة ، لأنها اشتراكية القول ، وطنية التعبير ، ويدها السلطة . لقد بدأت التجارب الاشتراكية في العالم الثالث ضعيفة الأثر وأتت الطبقات الجديدة فقضت عليه .

٨ - ثم طرحت تجارب العالم الثالث سؤالاً آخرًا وهو كيف يمكن إقامة تجربة اشتراكية والمحافظة على الشعور الوطني والقومي ؟ كيف يبني نظام اشتراكي على أساس غير دولي ؟ وهو السؤال الذي طرحته الأحزاب الاشتراكية الوطنية في أوروبا قبل قيام الثورة الروسية ، والتي انتهت بالفشل التام وانضمامها الى الأحزاب الرأسمالية . فالغالب على التجارب الاشتراكية في العالم الثالث انها لا تود التحلي عن الصياغة الوطنية أو القومية لقضايا التحرر الاجتماعي ، وأن الشعور الوطني من اجل التحرر من الاحتلال الاجنبي لا بد وان يدخل في قضايا التحرر الاجتماعي ، وأن الشعور القومي أيضاً أحد عوامل تحريك الجماهير . وإن تسرب النظم الاشتراكية من وطن الى وطن يتم داخل أوطان من نفس القومية . ففي كثير من اللحظات التاريخية لهذه البلاد يتضح فشل الصياغة الوطنية والقومية للقضية ، وكثيراً ما يقول شعب غني بالبتروال انه غني لا يحتاج الى نظام اشتراكي ، فله الأجر المرتفع ، والمسكن والمأكل والمشرب وبل مظاهر الترف والنعيم ، ويرى ان القومية ضارة به لأنه يرى ان من يشاركونه في القومية أقل منه مالاً وأعز نفراً ، وكثيراً ما هزمت القوميات بقوميات أطغى منها وأشد . فما هو البديل للعالم الثالث الذي ما زال يمر بنفس المرحلة القومية التي مرت بها أو أوروبا في القرن التاسع عشر ؟ .

هذه هي بعض الاسئلة التي تطرحها تجارب العالم الثالث كتنا نود أن نسمع اجابات عنها من الزائر الكريم الذي دعاه فريق من اليسار المصري لعقد حوار معه ، ولقد أثار فينا اللقاء التمسك بالاشتراكية العلمية ورفض كل ما عداها ، ونتتظر لقاءات اخرى نخدم الاشتراكية اكثر مما تضر بها وتضعنا على الطريق أكثر مما تبعدنا عنه .



## سادساً - نظرية التفسير

---

- ١ - هل لدينا نظرية في التفسير ؟
- ٢ - أيها أسبق : نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟
- ٣ - عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة ؟



## ١ - هل لدينا نظرية في التفسير ؟

سنحاول ابتداء من هذا العدد(\*) أن نطرح هذه القضية ثم نتابعها في الاعداد القادمة راجين ان يقوم الباحثون والمفكرون بالاشتراك معنا في وضعها والمساهمة في حلها .

ماذا تعني هذه القضية ؟ وماذا نقصد بهذا التساؤل ؟ الواقع ان أهم ما يميزنا كأمة سواء إذا كنا مجتمعاً حالياً أو حضارة سابقة هو اننا قد تلقينا « وحياً » يمتاز على الأقل بخصائص ثلاث . أولاً ، انه آخر مرحلة من تطور الوحي في التاريخ ابتداء من آدم حتى محمد ، ، وبذلك يكون لدينا الوحي مكتملاً في صورته النهائية ، يمكن اخذه كأصل للشرائع دون انتظار تغيير أو تبديل أو نسخ . ثانياً ، انه محفوظ كتابة بين دفتي القرآن ، وبذلك امن خطورة التحريف التي انتابت الكتب المقدسة الاخرى من تورا و انجيل عند بني اسرائيل . ثالثاً ، ان القرآن ككتاب مقدس لم ينزل دفعة واحدة بل نزل منجماً كما يقول علماء التنزيل أي انه ليس وحياً معطى ولكنه وحي منادى به ، اقتضته احوال الناس واحتياجاتهم ، تأتي كل آية كحل لموقف ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن . فاهم ما يميزنا عن غيرنا من الأمم والحضارات المعاصرة هو هذا القرآن .

والقرآن كتاب مكتوب بلغة معينة وهي اللغة العربية ، ولكي نعرف الوحي لا بد لنا من معرفته بقراءته وفهمه . وكما يقول الاصوليون في « مقاصد الشارح » ان الشريعة موضوعة للفاهم . وفهم القرآن ليس إلا نظرية في التفسير ، والتفسير ليس إلا منطقاً لفهم القرآن . ومن هنا جاءت أهمية علوم التفسير باعتبارها العلوم الاولى الضرورية لفهم القرآن ولإقامة نظرية دينية للمعرفة قائمة على الوحي كمعطى

---

(\*) طلب مني مندوب مجلة ومتر الاسلام الذي يدور على اساتذة الجامعات يعرض على كل منهم مبلغاً جزئياً من المال في مقابل كتابة مقال في الزهد أو الورع أو التقوى أو العبادة فأبيت الكتابة في أمثال هذه الموضوعات واقتربت كتابة مقالات صغيرة أطرحتها فيها قضية التفسير . وبعد أول محاولة بتاريخ ١٩٦٦/١١/١٠ عاد المندوب وهو يرتعش شهيمت .

سابق ، أي أن نظرية التفسير هي منطق الوحي . ولذلك عندما نتساءل : هل لدينا نظرية في التفسير ؟ نقصد وضع الوحي من جديد باعتباره مصدراً للمعرفة وموضوعاً لها في وقت واحد أمام الازدهان ، وهي الخطوة الأولى التي لا بد منها قبل استنباط الاحكام الشرعية وقبل تأسيس أي علم ديني إسلامي أو حتى قبل إعادة بناء علومنا التقليدية الإسلامية من أصول وفقه وتصوف وكلام وفلسفة .

فإذا نظرنا الى الحالة الحاضرة لنظرياتنا في التفسير نجد اننا لا نملك نظرية محكمة ذات أسس مدروسة ومختارة تهدف الى قصد معين . فلم يتعد تفسيرنا مرحلة الشرح والتفصيل والتكرار وبيان ما لا يحتاج اليه في كثير أو في قليل بصرف النظر عن حياة الناس ومشاكلهم ومتاعبهم واحتياجاتهم ، فيدور النص الديني على نفسه مستمداً معانيه من الاسهاب في المعنى الأولى للأية فإذا ابتعد المفسر عن هدوئه وأطمئنائه وتحمس للإسلام الذي يعتنقه والذي يقوم بشرحه وتفسيره فإنه يقوم بتقريب الإسلام وبالشأن على الشريعة وبالدفاع عن قيمه الخلقية والروحية ، وربما تكون حالة المسلمين على عكس ذلك دون أن يحاول المفسر تحسين أمور الناس - وليكن مستمعيه على الأقل - وإصلاح أحوالهم . فالنفس في الحالة الأولى شارح ، وفي الحالة الثانية خطيب ، وكلاهما ليس بمفسر إذ أن المفسر مصلح صاحب دعوى لتحسين أحوال الناس يرى في النصوص مشاكل المسلمين وحلولها .

ولكن هناك أيضاً ما هو أهم من أسلوب العرض . فشرط المفسر التقليدي - خاصة ان كان فقيهاً - شرطان أساسيان : علوم اللغة وعلوم التنزيل . فعلوم اللغة هي التي يتم بواسطتها تحديد معنى النص الديني بعد تطبيق المبادئ اللغوية للغة خاصة : الحقيقة والمجاز ، المحكم والمتشابه ، المجمل والمبين ، الظاهر والمؤول ، المقيد والمطلق ، العام والخاص . . . الخ على النص لضمان صحة المعنى المستنبط منه . ولكن هذا المنهج اللغوي الاستنباطي يفترض ان النص غير واضح المعنى وانه يحتاج الى جهد زائد على الفهم البسيط لادراك معاني النص فضلاً عن أن المنهج ينسى تماماً الخبرة الحية التي يصفها النص والتي يشعر بها المفسر باعتباره انساناً يتسبب الى الأمة كلها ، يحس بمشاكلها ويعمل على حلها أو التي يتأكد منها المفسر في حياته اليومية باعتباره انساناً أي ان هذا المنهج اللغوي الاستنباطي ينسى أساساً المنهج التجريبي الاستقرائي الذي هو أساس الشرع واستنباط الاحكام عن طريق القياس الشرعي القائم على البحث عن العلة المؤثرة كما أنه ينسى الفهم البسيط للنص عن طريق الحدس المباشر دون حاجة الى منطق لغوي منظم ومقتن .

اما علوم التنزيل فإنها تعطي المفسر التقليدي أسباب النزول لمعرفة المعنى الصحيح للأية بالنسبة للواقعة الأولى التي نزلت لها ، ولكن هذه الواقعة الأولى بالرغم من انها تشير الى سبب نزول الآية الا انها خبرة حية لمن نزلت فيهم الآية بل وخبرة حية متكررة عند غيرهم فيتم فهم الآية بأرجاعها الى خبرتها الحية في شعور المفسر في حياته الفردية والجماعية اي ان اسباب النزول التقليدية تتحول الى مواقف انسانية حاضرة يتم فيها فهم الآية فهماً مباشراً برؤية الوقائع نفسها التي تشير اليها الآية ، وعلى هذا تكون نظرية التفسير الجديدة قائمة على الحدس المباشر للموقف الانساني .

نظرية التفسير اذن هي التي تربط بين الوحي والواقع - او ان شئنا - بين الدين والدنيا - أو ان فضلنا - بين الله والناس . فاذا نظرنا الى تفسيرنا الحالي نجد اننا لا نملك نظرية محكمة ، فهناك علوم التفسير التقليدية التي تعتمد على علوم القرآن والحديث ، ثم هناك الواقع الحالي بفكره الانساني المستقل الذي لا يخرج من النصوص الدينية مباشرة بل يبدأ بالوقائع والمواقف نفسها محاولاً فهمها على أساس من البواعث الانسانية الصرفة . أي ان الوضع الحالي يكشف عن وجود ثنائية بين النص الديني والعالم الواقعي ، كل منهما في جانب : النص الديني غارق في الشروح التقليدية أو في الخطابة الحماسية ، والعالم الواقعي يسوده فكر انساني محض دون نظر لتفسير مباشر من النص الديني بالرغم من اتفاقها في البواعث .

وهناك بعض المحاولات الحديثة لاقامة تفسير لتفادي هذه الثنائية بين النص من ناحية وبين الواقع الحديث من ناحية اخرى ، ولكن يغلب على هذه المحاولات بعض العيوب التي تمنعها من أن تكون نظرية محكمة في التفسير والتي هي في نفس الوقت منتهج للإصلاح والتغيير . وأول هذه العيوب هو أن التفسير ما زال نظرية في وجود الله أكثر من كونه نظرية في وجود الانسان أي أنه يهدف الى اثبات وجود الله وإلى تناول ذاته وصفاته وافعاله بالبيان والتفصيل وان العالم مخلوق وان الانسان محاسب أي انه تفسير إلهي عقائدي كلامي مع ان التفسير المطلوب حالياً بعد ان ثبت وجود الله وخلق العالم وحساب الانسان وباقي العقائد هو اقامة نظرية في وجود الانسان الفردي والاجتماعي محاولاً وصفه في مواقف عديدة مع الآخرين وفي العالم . وقد كان الهدف الاساسي للجانب الإلهي والعقائدي هو الكشف عن تكوين الانسان ووضعه في العالم خاصة وأن مقاصد الشارع التي وضعت « ابتداءً » كما يقول الاصوليون تهدف الى الإبقاء على الضروريات الخمس المعروفة - الدين والنفس والعقل والعرض والمال - وكلها جوانب لحياة الانسان الزمنية .

والعيب الثاني هو ان التفسير الحالي ما زال تفسيراً مرتبطاً بظروف البيئة الاسلامية التي نشأ الاسلام بها خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية ، فهو تفسيري يؤمن بالتفاوت بين الطبقات في الرزق بصريح الآيات ويؤمن بالقيم الروحية والخلقية بنص القرآن . ولكن في بعض الحالات كالرّق مثلاً استطاع التفسير ان ينتهي الى حرمة ( عمر بن الخطاب ) مع ان التفسير اللغوي للأية لا ينتهي الى ذلك . أي ان التفسير باستطاعته في ظرف معين ان يهدف الى اصلاح مباشر لاحوال الناس وإلى تغيير جوهرى للنظم الاجتماعية حتى ولو كان مخالفاً للتفسير اللغوي الظاهري للنص . ونظراً للظروف الحاضرة وللأوضاع التي توجد بها الأمة نجد ان كل تفسير طبقي يهدف الى تأكيد التفاوت في الرزق لا يخدم مصالح المسلمين في شيء نظراً للاقطاع القديم والجديد الذي ما زال موجوداً في كثير من بلاد المسلمين . ولا بد ان يهدف التفسير الى الدعوة الى التقريب بين الطبقات أكثر من الدعوة الى التفاوت بينها خاصة واننا نجد في تاريخ الدعوة الاسلامية تفسيراً دعا الى ذلك من قبل ( أبوذر الغفاري ، عمر بن عبد العزيز ) عندما ظهر أثر التفاوت بين الطبقات على مصالح المسلمين داخل المجتمع الاسلامي . أما التفسير التقليدي الذي يهدف الى اثبات القيم الروحية فلم يستخدم القيم الروحية وسيلة لتسكين الناس ولا بقاء الاستغلال ولكن للثروة على الأوضاع المنافية للشرع وللدعوة الى الإصلاح والتغيير . اما الآن فيستعمل هذا التعبير عادة للصد من

التيار الثوري وللحد من تطور المجتمع الاقطاعي الرأسمالي الى المجتمع الاشتراكي . ويتعبر حديث ان التفسير يجب ان يحتوي على البواض الدينية نفسها من تحقيق للعدالة ومن قضاء على الاحتكار والاستغلال .

والعيب الثالث هو ان التفسير الحالي لا يبدأ أبداً بالنقد وبالدعوة الى الاصلاح والتغير الجذري للأوضاع المناهية للشرع بل انه تابع ومؤيد لكل اصلاح أو تغير يبدأ من خارج النص الديني أي من الفكر الانساني المستقل يعبر عنه بائر ويقوم به . اي ان الاولوية في النداء بالتغير وفي كشف المشاكل ووضع الحلول لها ليست للنص بل للمذاهب الفكرية الاقتصادية والسياسية ، وليست للمفسر بل للثائر الاجتماعي مع أن المفسرين التقليديين ( ابن حنبل ، أبوذر ، ابن تيمية ، الأفغاني ) كانوا يبدأون بالنقد بالمطالبة بالاصلاح ويتغير الأوضاع . فيجب أن ينحو التفسير الآن نحو البدء ولا ينتظر أن يكون تابعاً ولا حقاً وما عليه إلا التأييد . فالوقف الشرعي هو الموقف الاولي الذي يجب ان يأخذه المفسر . ، وبالتزامه يصبح اكثر من مصلح أي ثائر على الأوضاع المناهية للشرع .

فإن أردت أن أجيب على سؤال : هل لدينا نظرية للتفسير ؟ فإني أجيب بالنفي للأسباب الآتية :

١ - ما زال التفسير جزءاً من العلوم التقليدية كعلوم القرآن والحديث دون ان تكون له أولوية بأعتباره نظرية في المعرفة القائمة على الوحي ، فالتفسير هو منطق الوحي .

٢ - يدور التفسير التقليدي حول الشروح والتفصيلات والجزئيات التي لا أهمية لها والتي لا تراعي معاني النص المستقلة ولا الأوضاع الحالية للأمة .

٣ - يغلب على التفسير منطق لغوي لاستنباط المعاني من النصوص مع الاستعانة بأسباب النزول دون استعمال الحدس المباشر للنص لفهم المعنى الواضح فهياً مباشراً بالإشارة الى الخبرة الحية الحالية التي يشعر بها المفسر في حياته الفردية والجماعية والتي هي الوجه الآخر من النص الديني .

٤ - عيوب المحاولات الحديثة للتفسير من أنها تنجس نحو الجوانب الإلهية والعقائدية أكثر من اتجاهها نحو الانسان ومواقفه بين الآخرين وفي العالم ، وانها لا تحلل الظروف الحالية بما فيه الكفاية لتعرف مدى التزامها خاصة وأن الاقطاع والاستعمار ما زالا جاثمين على كثير من المجتمعات الاسلامية مما يقتضي تفسيراً ثورياً لأقصى درجة ، وانها تفسيرات تابعة ولا حقة ومؤيدة دون ان تكون بادئة وناقدة ونخالقة .

تلك بعض النقاط . اطرحها للمناقشة أمام زملائي الباحثين والمفكرين في الجامعات خاصة في جامعتنا الأزهرية والتي ارجو ان تكون نقطة بدء لطرح قضية التفسير ودوره الحالي في تحقيق وحدة ثقافتنا الوطنية .



## ٢ - أيهما أسبق : نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟

عرضنا في عدد سابق لقضية التفسير متسائلين عما إذا كانت لدينا نظرية في التفسير . وأجبنا على ذلك بالنفي لبعض العيوب المنهجية الكامنة في تفسيراتنا الحالية . وفي هذا العدد<sup>(٥)</sup> نضع سؤالاً آخرأ ، أيهما أسبق : نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟ .

ماذا يعني هذا السؤال ؟ الواقع أن كل التفسير التقليدي يتبع طريق التحليل النظري سواء كان نقلاً للمأثور أم تفسيراً بالرأي . أي أن المفسر - وهو كما قلنا سابقاً لم يكن إلا شارحاً - يستنبط المعنى من النص بالعقل المحض ثم يلجأ للاستشهاد على ذلك إما بقول مأثور أو بحجة عقلية . ولكن هذه الطريقة في التحليل النظري لها عيوب ثلاثة :

العيوب الأول : هو أن القول بالمأثور حتى ولو اتفقت جميع الروايات على صحته وعلى شرعيته إلا أنه يترك معنى النص دون حجة من داخله ، فالمأثور حجة تؤيد معنى النص الذي استخرجه المفسر منه بطريقة ظنية ، أي أن يقين المأثور لا يؤثر في ظنية المعنى الذي يعطيه المفسر فيظل المعنى ظنياً يحتاج الى يقين له لا يستطيع القول بالمأثور أن يعطيه آياه من الخارج .

والعيب الثاني : أن التفسير بالرأي - وإن كان من نفس طبيعة المعنى الذي يعطيه المفسر ، إذ أن كليهما معنى - أفضل من القول بالمأثور ، ولكنه ظني أيضاً ، والمعنى الذي يعطيه المفسر ظني كذلك ، والظن لا يجيل الظن الى يقين ، هذا فضلاً عن تعدد الآراء وتعارضها ، فأيها يؤخذ ؟ وأيها يرجح ؟ .

والعيب الثالث : هو أن المفسر يشرح كل نص دون استثناء سواء كان في حاجة الى ذلك أم لا .

---

(٥) كتب هذا المقال بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٠ المجلة ومبشر الاسلام ، ولم يُسلم للتدوين للمجلة وتوقف المشروع كلية .

فهو يبدأ من أول السورة الى نهايتها أو من أول الربع الى نهايته أو من أول الحزب الى آخره ، مع ان القرآن - كما قلنا - نزل منجياً ، كل آية تحمل معنى مستقلاً كحل لموقف مشكل في حياة الناس اليومية ، حتى الآيات التي يستعصى على المفسر شرحها يحاول ذلك قدر جهده . وقد كان عمر بن الخطاب يضرب من يتساءل عن معنى مثل هذه الآيات « والمرسلات عرفاً » . بل ظل طيلة حياته لا يدري معنى الفاظ بعض الآيات مثل « وفاكهة وأبا » .

أما منهج تحليل الخبرات فهو المصدر الطبيعي للنص الديني في نشأته الاولى - كما أوضحنا ذلك من قبل في أسباب النزول - ومن ثم فلا بد لفهمه من معرفة معناه كخبرة حية في شعور الفرد الذي نزلت بسببه الآية أو في الجماعة الأولى التي نزل فيها النص . فالنص الديني لم يكن رأياً ووجهة نظر ولا معنى مجرداً بل كان قلماً وضيقاً وألماً وتوجعاً يحس به الفرد حتى يأتيه النص بما يفرج همه وكربه . فالعثور على الخبرة الحية الاولى لا تؤدي فقط الى فهم معنى النص بل تعطينا الواقعة نفسها أي الحقيقة الدينية التي يعبر عنها النص ، فالخبرة الحية هي مصدر النص الديني ويكون التفسير اذن هو رد الشيء الى اصله كما يقول المفسرون في المعنى الاشتقاقي للفظ « التأويل » .

والخبرة الحية لا تحتاج في فهمها لا الى القول بالمأثور ولا الى التفسير بالرأي ولكن الى تحليل الخبرة الحية نفسها لاخراج معناها الكامن ودلالاتها المستقلة ، أي ان المفسر يقوم أولاً بتحليل خبرته الشخصية لا إدراك معناها قبل أن يتحدث للسامعين المحيطين به ، وقبل ان يكتب لجمهور قارئي . ، فهو في نفس الوقت متحدث وسامع وكاتب وقارئ ، ويصبح النص الديني مفهوماً لدى رؤى مباشرة وحس عيان أو كما يقول الصوفية مشاهدة ، فلا يحتاج الى شرح معاني النصوص بل الى وصف ما يشعر به ويتحقق في حياته اليومية مرة بل مرات عديدة .

فلذا تم للمفسر ذلك فإنه يمكنه بعد ذلك اشراك غيره في خبرته حتى يكون على يقين أكثر وأعم بأن تحليله لخبرته كان صادقاً وصحيحاً ، يمكنه الالتجاء الى خبرات غيره سواء من المفسرين أو من السامعين ، وبذلك يصبح النص الديني واقعة انسانية عامة يتحقق من وجودها أكثر من شخص ولها من الموضوعية والعمومية ما يؤهلها لأن تكون حقيقة انسانية عامة .

فلذا أردنا الاجابة على هذا السؤال ، أيها أسبق : نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟ يمكننا أن نقول ان منهج تحليل الخبرات هو النظرية الوحيدة الممكنة في التفسير وذلك لأن فهم النصوص لا يتأتى إلا بإرجاعها الى مصدرها في مجموع الخبرات الحية التي نشأت فيها . فالمفسر في نفس الوقت قارئ للكتاب . وإنسان يحيا ويدرك المعاني بقدر ما يشعر بالخبرات المحققة لها في حياته اليومية ، فهو لا يحتاج لفهم « عسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم » الى البحث عن معناها ولكن الى التأمل في حياته اليومية التي يمكن ان تمدّه بخبرة أو بأكثر تبين له أن ما ظنه مرة أنه شر ظهر بعد ذلك خيراً ، وأن ما حسبه يوماً أنه خير بان له بعد ذلك شراً .

فبدوام قراءة المفسر للنصوص الدينية ، وبمقدار تعدد خبراته في حياته اليومية فإن معاني النصوص

الدينية التي يتم ادراكها مباشرة دون حاجة الى تطبيق منطق صارم للغة - باستثناء ابعاد اللفظ الثلاثة : المعنى الاشتقاقي والمعنى العرفي والمعنى الشرعي - تتحول الى رؤية مباشرة لنفس المعاني ولكن مستقرة من الخبرات اليومية التي يعيشها المفسر ومن ثم يصبح المعنى الرابط بين النص الديني والخبرة الحية . وهذا ما قلناه سابقاً من أن نظرية التفسير هي التي تربط بين الوحي والواقع . وعلى هذا يحى الفرق بين الحقيقة النظرية والواقعة المشاهدة .

وميزات هذا التفسير انه يكشف عن الوقائع نفسها التي تتحدث عنها النصوص دون أي تغليف لفظي أو معنوي لها أو كما يقول الاصوليون لا يصبح التفسير مباحثاً من مباحث الالفاظ ولا مباحثاً من مباحث دلالة الالفاظ بل مباحثاً من مباحث العلة ، ويكون التفسير هو البحث عن العلة المؤثرة ، وبذلك لا تحتاج الخبرة المحللة الى شاهد يشهد لها من خارجها سواء كان قولاً بالماثور لصحابي أو حجة معنوية لصاحب رأي بل تحتوي على حكم صدقها في باطنها باعتبارها واقعة انسانية عامة بها ولا يحتاج المفسر في التعبير عنها الى استعمال الفاظ النص نفسها التي قد تكون مصطلحات خاصة بالحقائق الدينية والتي قد لا يقبلها أولاً يفهم معناها كل مفكر على وجه التمام اذ يكفي استعمال الالفاظ الشائعة والمتداولة بين الناس في حياتهم اليومية .

ومنهج تحليل الخبرات كنظرية في التفسير ليس غريباً على الحضارة الاسلامية فقد نشأ بها منذ نشأتها وظهر بصور مختلفة في شتى العلوم الاسلامية . فالمثلل الفقهي ليس إلا موقفاً انسانياً يعيشه المكلف وبمعا خبرته ، والقياس هو تحليل عقلي لهذه الخبرة بأرجاعها الى صنوها في الشرع أي في خبرة منزلة . والطريق الصوفي هو أساساً تحليل لخبرات الصوفي ولما يعتلج في نفسه من وجد وهيام ، وشوق ولهفة الى آخر ما يعبر عنه الصوفية تارة بالأحوال وتارة بالمقامات . بل ان نظريات المتكلمين قائمة على تحليل الوجود الانساني في شتى مظاهره كأيام وحرية وكسلوك اجتماعي . وايضاً فإن نظريات النبوة عند الفلاسفة يظهر فيها جانبها الانساني والاجتماعي اللازم لها ، فضلاً عن أن علوم القرآن تقوم أساساً على علوم التنزيل التي تكشف عن مجموعة من المواقف الانسانية المثالية التي يمكن ان تتكرر ، كما أن علوم الحديث تقوم أيضاً على تحليل شعور الراوي لمعرفة مقدار ضبطه .

ولا يخفى على تفسير النصوص الدينية بأرجاعها الى مصادرها في التجارب الحية التي نشأت من اغفال المصدر الالهي للنصوص . فكما قلنا سابقاً ان من عيوب تفسيراتنا الحالية انها تنحو نحواً احياناً أكثر منها نحواً انسانياً ، وقد بان في الشريعة الاسلامية خاصة في « المقاصد » كيف أن الشريعة أساساً موجهة نحو الضروريات - الدين والنفس والعقل والعرض والمال - وهي مكونات حياة الانسان الفردية والاجتماعية . فالوحي قائم كما هو بين أبلدنا بين دفتي القرآن ، والنبوة قائمة ، فها نحن نعلم عن يقين وجود الرسول عن طريق كتب السيرة ومن آثاره العيانة في التاريخ . إنما الشيء الجديد هو محاولة العثور على أساس الوحي داخل الخبرة الانسانية ، ومن ثم يصبح مرادفاً للوجود الانساني ، وذلك ما نحن في أشد الحاجة اليه خاصة في عصر المذاهب الفكرية والسياسية التي تحاول كلها العثور على نظام اجتماعي

سياسي اقتصادي للانسان وللجماعة الانسانية .

ولا يخفى على النص الديني أيضاً من ذاتية الخبرة الانسانية خاصة وان الوحي له وجود موضوعي مستقل عن وجود الانسان ، ولكن فرق بين النسبية والذاتية ، فالنسبية هي استحالة وجود حقيقة موضوعية شاملة يتفق عليها كثيرون ، اما الذاتية فهي امكان وجود مثل هذه الحقيقة الموضوعية ولكن لا يتم الكشف عنها إلا من خلال ذات الفرد . والتصوف الاسلامي خير دليل على ذلك ، فهو منهج ذاتي صرف إلا انه يصل الى كشف موضوعي يتفق فيه اكثر من صوفي واحد . هذا فضلاً عن ان الخبرة الحية ليست إلا مادة التفسير التي تأتي للمفسر من العالم الخارجي بوصفه مجموعة من المواقف الانسانية يجد المفسر نفسه فيها . اما النص الديني فهو الذي يحيل هذه المادة الى ادراك وإلى رؤية مباشرة أي أن معنى النص وهو عنصر الوحي هو الضامن لموضوعية الخبرة الحية .

ولا يخفى أيضاً على موضوعية الشريعة الاسلامية بعد ارتباطها بتحليل الوجود الانساني بوصفه المصدر الأول لها فالشرع آت من الوحي ، ولكن أوجه تطبيقه هي التي يبينها الوجود الانساني ، فرب حكم شرعي ينزل على غيرة وجه في الوجود الانساني ، ومن ثم لن تصبح موضوعية الشرع موضوعية قبلية فحسب بوصفها الوحي المنزل ، ولكن ستصبح أيضاً موضوعية انسانية ترتكز على الوجود الانساني نفسه ، وذلك ما يقصده الفقهاء بقولهم ان كليات الشريعة صالحة لكل زمان ومكان أي انها تحتوي على موضوعية شاملة عامة ومطلقة مرتكزة على طبيعة الوجود الانساني نفسه .

يمكننا إذن ان نستخلص النقاط الآتية :

١ - عيوب التفسيرات النظرية التي تبدأ بشرح النصوص الدينية بكليتها - سواء كانت تعتمد على المأثور أو على الرأي - لأن معاني النصوص تظل ظنية في حاجة الى يقين يأتيها من داخلها ويربطها بالواقع ويجعلها مرادفة له .

٢ - ضرورة البحث عن معنى النص في التجربة الحية التي يشير النص إليها ، ومن ثم تحويل رؤية المعنى العقلي الى مشاهدة عيان .

٣ - لا توجد أسبقية في الزمان بين فهم المعنى من النص وبين تحليل الخبرة الحية التي نبع منها بل هناك معية زمنية فالعنى هو الضامن لصدق تحليل التجربة بل ولاختيار عيبتها .

٤ - هذا المنهج الجديد لتحليل الخبرات ليس غريباً على الحضارة الاسلامية ، وليس تابعاً لمنهج أخرى مشابهة في حضارات أخرى لأنه ظهر من صور شتى في العلوم الاسلامية سواء في علوم القرآن والحديث أو في علوم الفقه والتصوف ، بل وفي علم الكلام والفلسفة .

٥ - لا يخفى من هذا المنهج على الوحي باعتباره مصدراً إلهياً للنصوص الدينية ، فالوحي ما زال ، أو من ذاتية الخبرة أو من النيل من موضوعية الشريعة الاسلامية لأن الوحي هو الضامن الأول له في صدق تحليل الوجود الانساني .

ذلك ما نطرحه أيضاً على علمائنا الكرام في بحثنا عن قضية التفسير .

### ٣ - عود الى المنبع أم عود الى الطينة ؟

تتميز الحركات السلفية التي تدعو للاتصال بالدعوة الى القديم تحت شعار « عود الى المنبع » Retour aux sources ، ويقصد بهذا العود الى الكتاب(\*) . فكان شعار لوثر في الاصلاح الديني و الكتاب وحده « Sola Scriptura » ورفض تراث المصور ، وكان شعار ابن تيمية وابن القيم العود الى القرآن طبقاً للحديث المشهور « لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح به أولها » وكان شعار الاصلاح الديني عند محمد عبده ورشيد رضا العود الى صفاء الاسلام الاول وإلى عصر الصحابة كنموذج لتحقيق الدعوة ، وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعي أو دون وعي ترى خلاص الحاضر في الرجوع الى الماضي في الاجيال الاربعة الاولى من الأفضل الى الأقل فضلاً : الرسول ، الصحابة ، التابعون ، تابعو التابعين .

وهذه الدعوة في الحقيقة لما خطورتها على الحاضر ومعلومة بالصعاب في تعاملها مع الماضي . وتمثل خطورتها على العصر في الانعزال عنه كلية والهروب منه ورفض مواجهته لفهمه بالاتصال المباشر والسلوك فيه والتأثير عليه بالعمل والممارسة ثم تعويض ذلك العجز في عشق القديم للشرق واتخاذ فترة من فترات التاريخ وفصلها عن مجراها وجعلها نموذجاً للتأمل والاعجاب والاحتفاء فيها من محن العصر الداخلية والعواصف الخارجية التي تهب عليه . وعلى افضل الاحوال ، يحدث هذا عن حسن نية عجزاً وتعويضاً ، وعلى أسوأ الاحوال يحدث هذا عن سوء نية لرفض الدعوات الجذرية التي تدعو للمعاصرة والتي تبغي تشكيل الواقع برمته ، يحدث هذا تملقاً للجماهير واعتماداً على احساسهم الديني وتقديسهم للتاريخ القديم - وليس في الامكان ابداع عما كان . وفي النهاية يخرج القديم بعبله ، بكل ما فيه من تشبيه وتجسيم أو ما يضاد ذلك من تجريد وتزييه وبعد عن الواقع واغراق في التماهات النظرية والمشاكل الوهمية .

(\*) كتب هذا المقال للملحق الادبي للاخبار بعد «الاصالة والمعاصرة» و «موقفنا الحضاري» ولكن أُلغِيَ الملحق.

وإذا حدث هذا عن حسن نية تظهر الصعاب التي تجعل « العود الى المنبع » لا يؤدي الغرض منه وهو تغيير الحاضر طبقاً لنموذج ماضٍ . وأولى هذه الصعوبات الاصطدام باللغة ، وذلك لأن المنبع هو الكتاب أي نص مدون لا سبيل الى الاتصال به إلا عن طريق اللغة وبالتالي الوقوع في مناهج التفسير والتشتت بين التفسير اللغوي والتفسير المعنوي والتفسير الباطني خاصة وإن اللغة - واللغة العربية بوجه أخص - تحتوي على الحقيقة والمجاز، الظاهر والباطن ، والمحكم والمتشابه ... الخ ، فتحول مشكلة تغيير الواقع الى مشكلة تأويل النصوص وتعارض الآيات ، ولا يتم تغيير شيء من الواقع ، ولا يتم عود الى المنبع الذي يتبخر في روافد عدة ، وتضيق حدة الرؤية للواقع وتعمل محلها اختلافات المفسرين التي لا يمكن التوفيق بينها لتعارضها وتضاربها حتى يقال ان الحضارة الاسلامية كلها كما يعرضها التراث القديم هي حضارة تفسير أو حضارة لغة أو حضارة كتاب « فيها قولان » !

وثاني هذه الصعوبات هي الوقوع في تفسير مضاد لحركة الواقع ، وجعل « العود الى المنبع » وسيلة للقضاء على تغيرات الواقع الطبيعية خاصة اذا سمحت اللغة بذلك . فتستخدم آية : ﴿ وفضل بعضكم على بعض في الرزق ﴾ لمعاداة الحركات الاجتماعية الثورية كما فعل الشيخ مصطفى الغنيمي التفتازاني في هجومه على الحزب الاشتراكي بعد مولده سنة ١٩٢١ ، والمهجوم باسم الايمان بالله على ثورات العصر ، واتهام كل فكر طبيعي بالاحاد ، والتفني بالروح ، واتهام كل فكر علمي بالمادية ، ويصبح « العود الى المنبع » تهيئةً للأوضاع القائمة وتدعيماً لها باسم الدين والوقوف في وجه كل تغيير تحت ستار الكتاب . وسواء تم ذلك عن حسن نية وإيمان تقليدي أو عن سوء نية للمحافظة على بعض المكاسب الطبقية للمفسرين فالنتيجة واحدة .

وثالث هذه الصعوبات هو ان يحدث بالفعل تفسير تقليدي اجتماعي كما هو الحال في تفسير المنار ، ولكن يكون التقدم نابعاً من الواقع ويكون النص تابعاً له ، ويصبح المنبع لاحقاً بالطبيعة لا مصدراً لها ، وبالتالي يفقد قيمته ومبررات وجوده ، ويصبح مجرد مباركة للتقدم الذي يقوم به بحيث يستطيع ان يفرض نفسه . فاذا تمت محاولات جدية لربط النص بالواقع ولخلق « لاهوت ثوري » فإنه قد يقع في التلفيق الذي غلب على التراث القديم ويظهر غريباً شاذاً أمام الفكر العلمي ، ويكون مصير دعائه العزلة والرفض ، فلا هم يعودون الى المنبع كالسلفيين ولا هم يعودون الى الواقع كدعاة الحلول الجذرية .

« العود الى المنبع » اذن طريق مسدود مخوف بالمخاطر والصعوبات . ولكن ما البديل ؟ البديل هو « العود الى الطبيعة » فالطبيعة هي مصدر الفكر ، وليس الفكر مصدراً للطبيعة . وقد كانت حركة « العود الى الطبيعة » التي اعطى سينتوزا أساسها النظري في القرن السابع عشر والتي اعطاها روسو بعدها الاجتماعي والفني في القرن الثامن عشر والتي اعطاها العلماء بعدها العلمي في القرن التاسع عشر والتي اعطاها الفلاسفة المعاصرون أساسها الوجودي في القرن العشرين - كانت هذه الحركة مصدراً للتمرد الفني من الكلاسيكية ولنشأة الرومانتيكية والتحرر من الدين اللاهوتي ونشأة الدين الطبيعي وللتحرر من التربية القائمة على الثواب والعقاب وارساء لمبادئ التربية الطبيعية ، وللتحرر من القانون الالهي المفروض

ونشأة مدرسة الحق الطبيعي ، وللتحرر من التفكير المثالي وإرساء قواعد المنهج العلمي ، والتحرر الداخلي من المصير الذي تحتمه الماهية المسبقة والبدء بالوجود الانساني . ويتميز « العود الى الطبيعة » بأنه اتصال مباشر بالواقع والتحام معه ، ويدل على التزام بالمواقف ، وعلى رفض كل صور العجز والتعويض ، كما يستطيع التخلص من عقبة اللغة والتفسير والتأويل والتبعية ، وتنشأ حضارة العلم .

ولقد كان الوحي نفسه « عوداً الى الطبيعة » وهو ما يعرف عند الأصوليين والمفسرين « بأسباب النزول » ، فقد استدعت الطبيعة الوحي بدليل وجود افراد قبل البعثة يرفضون عبادة الاصنام ورغبة العبيد والفقراء في التحرر . ولأول مرة لا يعلن الوحي مرة واحدة بل يستدعى حسب المواقف ، كلما اقتضت الواقعة أساساً نظرياً نزل الوحي ملبياً لمقتضيات الطبيعة ، وقد كان لدى عمر بن الخطاب حدس يستطيع به الوصول الى حكم ينزل الوحي بتأييده . كان الوحي اذن دعوة من الطبيعة وتلبية لمقتضياتها ، ولم يكن مفروضاً من الخارج يعمل ضدها ويبني قهرها .

ويمكن ان يكون هناك تفسير طبيعي لا يبدأ من اللغة بل من تحليل الواقعة نفسها التي يشير اليها النص وتحليل الادراك الحسي أو الانفعال أو العقل . فمثلاً تعبر الآية ﴿ عسى ان تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ عن حقيقة هي في الواقع تجربة حية تتحقق منها في حياتنا اليومية ، فهزيمة يونيو / حزيران مثلاً شر ولكن خرج منها خير كثير في معرفة مواطن ضعفنا وأسباب قصورنا ، أي ان التفسير الطبيعي لا يبدأ من النص بل من الواقع ، هدفه ادراك تكوين الطبيعة الذي هو في الحقيقة المعنى الحسي للنص . وتكون مهمة المفسر رؤية الواقع في بطن النص وحيث لا ينفصل الحديث عن النص عن الحديث عن الواقع فهما شيء واحد ، فالتصوص الدينية مواقف انسانية ، يسمع المفسر الأولى وبمجا الثانية ، يأخذ حدسه من الأولى ويعقله من الثانية ، ويتحول التفسير الطبيعي للنص الى تحليل للوجود الانساني ويتم الانتقال من اللفظ الى « الشيء نفسه » .

بالعود الى الطبيعة يمكن تحليل شخصيتنا الحاضرة وواقعنا الاجتماعي والتعرف على مكوناتها دون أن نفرض عليها أحكاماً من الخارج مستقاة من التفسير اللغوي للنص . فمثلاً يمكن بتحليل شخصية المؤمن وبنائه النفسي والتعرف على ان الشعائر التي يقيمها قد تكون تسترأ على افعال اخرى تصدر عن طبيعته ، وقد يكون الانتباه الى الروح تأكيداً لمادية فاقعة ، فيملا الفرد معدته بالحلل ثم يذهب للصلاة الشرعية ، وفي كلتا الحالتين يكون قد اخذ نصيبه من الدنيا ومن الآخرة كما أمر . وقد يكون الانتباه الى الله عجزاً عن الالتصاق بالأرض ، وتعويضاً من التخلي عن قضايا العصر ، وقد يكون المؤمن قاسي القلب لأنه مطمئن لشرعية افعاله وضمائنها الإلهي بصرف النظر عن الواقع الانساني نفسه ، فيتم جز الرقية باسم الله كما حدث في تاريخنا القديم ، وقد تكون كثير من قيمنا الخلقية من عفة وحجاب قائمة على الكبت الجنسي الذي هو في الحقيقة رغبة جنسية مقنعة تعلن عن نفسها بطريق عكسي حتى تكون اكثر اثارة واشد جذباً ، وكثيراً ما يؤدي قهر الطبيعة الى قلبها فتتحول الى الاباحة أي الى فضح الطبيعة ، مع أن « العود الى الطبيعة » كفيل بتوجيه الطبيعة نحو الكمال ، كما قد يكون في حديث الشيخ المستمر عن

المشاكل الجنسية خاصة وأنه لا حياة في الدين إشباعاً للمستمعين وتعويضاً للحرمان ، كما قد تكون في نعيحة الشيخ وهو داخل في فناء المنزل حتى تنفض النساء إعلان عن قدوم الذكر . هذه الثنائية هي النفاق بعينه ، وهو نفاق شعوري أحياناً ولا شعوري أحياناً أخرى ، وقد تكون هذه الثنائية هي لب الشرك ، وقد تكون وحدة الطبيعة هي جوهر التوحيد . « ان « العود الى الطبيعة » هو الكفيل برد الاعتبار الى الشخصية الانسانية ، وذلك بالتعرف على مكوناتها ، وبالحرص على تكوينها السوي ، ورفض الازدواجية والثنائية معاً وما يتبعها من عمليات للتعويض والنفاق والمداواة والتستر .

وفي واقعنا الاجتماعي يمكن تفسير النصوص في خدمة التطور الاجتماعي الحالي ، ويمكن ان يظل هذا التفسير تابعاً لحركة التقدم لا سابقاً عليها . ومهما كان التفسير اللفظي تقديمياً فإن الواقع المرير يظل يفرض نفسه بكل ثقله على الثوري . « العود الى الطبيعة » هو الكفيل بالبدء بالواقع وبالتعرف عليه بالماهج الاحصائية ، فوجود اربعة عشر مليوناً من الفلاحين والمعلمين أمام ثلاثة ملايين من الملاك تقريباً أقوى من أية نظرية في الملكية ، ملكية كانت أم استخلافاً ، فردية كانت أم اجتماعية ، وكون الملاك الذين يملكون أقل من خمسة أفدنة يكونون ٩٤,٥ ٪ من الملاك يملكون نصف الأرض المزروعة ( حوالي ٥٧,١ ٪ ) أثقل من أي قانون للإصلاح الزراعي يحدد الحد الأعلى للملكية ، فالواقع يحتم التوزيع العادل لسبعة ملايين فدان على ثمانية عشر مليوناً من الفلاحين أي ان يكون نصيب الفرد أقل من نصف فدان أي ان يكون دخله السنوي أقل من ثلاثين جنيهاً أي أنه أقل من نصف دخل موظف الدرجة العاشرة التي تعترف بها الدولة كحد أدنى في السلم الوظيفي . « العود الى الطبيعة » يعطي للواقع كله ثقله ، ويوقف أمامه النص عاجزاً لا يستطيع إلا التبرير أو إعادة توزيع الدخل القومي بين الأغنياء فيتم توسيع قمة الملاك من ٢,٨ مليون قبل الثورة الى ٣,٢ مليون بعدها . « العود الى الطبيعة » هو الكفيل بتغيير الواقع تغييراً جذرياً ، وهو المنهج الثوري بالاصالة لأنه هو المنهج العلمي في عصر الثورة .



## سابعاً - ثقافة الجماهير

---

- ١ - عن الالمبالاة، بحث فلسفي
- ٢ - القرف، تحليل لبعض التجارب الشعورية



## ١ - عن اللامبالاة ، بحث فلسفي (\*)

في هذا العصر الثوري الذي نعيش فيه ، ينفجر الثائر الرومانسي غضباً عندما يجد الناس في عصره لامبالين بالثورة مع أنهم يعيشون أزمة العصر وتميش أزمة العصر فيهم . فإذا كانت الثورة تمثل ذروة النشاط الانساني وقمة الجهد البشري من اجل تغيير الواقع أو قلبه أو نفيه ، كانت اللامبالاة ، هي العاطفة المضادة للثورة بل وأشد مضادة لها من السلبية والانزالية . لأن السلبية قد تكون ارادة أي انها قد تكون موقفاً واعياً رافضاً لكل ما يدور في الواقع من افعال لا ارادية أو احتمالية أو متميعة ، وقد تكون احتجاجاً هادئاً عن طريق رفض المشاركة في سلوك ثوري زائف كما فعل سعد بن أبي وقاص وكثير من فضلاء الصحابة عندما أثروا السلبية على المشاركة في الفتنة ورفضوا نصرة علي على معاوية أو معاوية على علي . وقد تكون الانزالية أيضاً موقفاً واعياً اخذته الفرد الى حين حتى يمين الوقت لتحقيق الفعل الثوري الاصيل ، قد تكون الانزالية تعميقاً لمفاهيم الثورة أو تربية لكوادر من خلال الخلايا أو بناء للحزب بعد اكتمال الكوادر ، وهي المرحلة التي يتم فيها العمل الثوري في الخفاء ، كما كان الحال عندما كانت الدعوة الاسلامية سرّاً أولاً لمدة ثلاثة عشر عاماً قبل تحولها الى دعوة علنية .

فإذا عرفنا ان الانسان في جوهره رسالة Vocation ، وان جوهر الانسان لا يتحقق إلا اذا حقق رسالته ، ظهرت اللامبالاة على انها نفي لجوهر الانسان أو الغاء لوجوده وتحويله الى عدم . فالاحساس بالرسالة هو الدافع الأول على النشاط وليس الخافز المادي أو الزيادة في الربح على ما يقول الاقتصاديون في الغرب الرأسمالي أو حتى التقدير والثناء والجوائز على ما هو الحال في بعض البلاد النامية .

(\*) الكاتب ، يوليو ١٩٧٠ ، العدد ١١٢ ، عدد خاص بمناسبة ثورة ٢٣ يوليو.

الاحساس بالرسالة هو الدافع الاول خاصة عندنا يكون موجهاً بايديولوجية ثورية تحول هذا الاحساس الى نشاط خلاق .

ولا يقال ان اللامبالاة عاطفة عامة شبيهة بما يدور في مشاعر بعض الفلاسفة المعاصرين في الغرب من احساس بالغيثان والقرف والهم والحصر والضيق والاختناق والعبث واللاأدرية والاغتراب . فهذه الظواهر النفسية الموجودة في اوربا المعاصرة لها جذورها في المجتمع الرأسمالي ، وهو موقف رفض عن طريق التوقع داخل الذات في هذه الظواهر المرضية أو في الانتهاء الى الفوضوية . وقد تحولت هذه الظواهر الآن الى رفض منتظم والى احتجاج واع بل والى ثورة تلجأ الى العنف . وانقلبت اللامبالاة الى التزام بقضايا العصر العامة التي هي السبب في مشكلات الفئات الخاصة .

على ان هؤلاء الفلاسفة الذين يتحدثون عن الغثيان والقرف والاغتراب هم الذين تحدثوا أيضاً عن الالتزام وعن ممارسة الحرية وعن أخذ المواقف ، ومن ثم كانت ظاهرة اللامبالاة خاصة بالمجتمعات النامية وهي في طريق التحول من المجتمع الاقطاعي الى المجتمع الاشتراكي . وقد لاحظ لامنيه ( ١٧٨٢ - ١٨٥٤ ) وهو الذي خصص أربعة اجزاء كاملة للدراسة اللامبالاة في الدين<sup>(١)</sup> انها عاطفة تنشأ في لحظات التحول الحضاري من عصر الى عصر ، وتبدو كظاهرة سلبية لأن لحظات التحول هذه تقتضي حل كثير من المشاكل والالتزام بعدد من المواقف : القديم والجديد ، التدرج أو الطفرة ، الاصلاح أو الثورة ، التقدم العقلي والتصنيع ، الاصلية والمعاصرة ، العمومية والفردية . الخ ، فاذا حدثت اللامبالاة ، كانت ظاهرة مرضية تدل على ان الجماعة لا تعيش عصرها ولا تحيا مشكلتها أعني مشكلة التطور والنمو .

### أولاً - وصف الظاهرة وتعليلها :

اللامبالاة ظاهرة نفسية درسها علماء النفس وهم بصدد تحليل الانفعالات أو تحليل جوانب الشخصية ، فاللامبالاة هي « بوجه عام » استعداد عند من يجد نفسه في حالة من الحياد العاطفي التام بالنسبة للآخر أو للآخرين ، وبوجه خاص استعداد عند من لا يحس بما يحدث للآخرين من سعادة أو شقاء . وهذا المعنى تكون اللامبالاة ظاهرة مرضية عند علماء النفس أو ظاهرة خلقية مرادفة للاتانية عند علماء الاخلاق لأن اللامبالي بالآخرين لا يهتم إلا بنفسه . ولكن اللامبالاة ليست بالضرورة مرادفة للاتانية لأنها قد تكون أيضاً من الفرد تجاه ذاته أي حالة من الركود العام ، أو غياب كل البواعث عن فعل أي شيء ، أو فقدان الحماس لفقدان الباحث ، أو لعدم وجود العناية أو لعدم الاحساس برسالة عامة في الحياة . كما لا تصدق اللامبالاة فقط بالنسبة للآخرين ، بل تكون أيضاً لامبالاة بالعالم ، فاذا كان الانسان على ما يقول المعاصر ونموذجاً بالعالم كان اللامبالي موجوداً بلا عالم ومن ثم فهو غير موجود . اللامبالاة بالنسبة للآخرين على ما يحددها علماء النفس « لا يبالي الانسان بمصائب جاره ولا يتعاطف مع الآخرين » جزء من اللامبالاة بكل ما يحيط بالفرد من افراد وحوادث وأشياء . اللامبالي أشبه بصوفي هندي في حالة الفناء ، انسان لا يتحرى ، لا يحركه باعث ، لا يفرح ولا يحزن ، تستوي لديه المتناقضات ، مهما وقع في محيطه من حوادث فإنه لا يبالي مع أن هذه الحوادث قد تؤثر على مصيره ، يسمع سقوط

(١) Lammennais: Essai sur L'indifférence en matière de religion

البعض من حوله ولا يبالي ، يستوي عنده كل شيء لا يتحمس لشيء . لذلك عرف بعض علماء النفس اللامبالاة بأنها « حالة نفسية لمن يظل محايداً نفسياً وعاطفياً أمام حلول مختلفة متعارضة دون تفضيل أحدها » . اللامبالي ليس لديه مقياس للاختيار ، أو لأن اختياره ليس له أي أثر لأن الحوادث تخضع في مسارها لقوة ، أخرى خارجة عن إرادته . اللامبالاة هي فقدان القدرة على المحبة والكراهية ، مبدءاً الحركة عند أمبادوقليس ، أو بلغة المعصر فقدان القدرة على الإثبات والنفي أوحى على قول شيء . يصبح الفرد لا نفع منه ولا ضرر ، يتحول إلى شيء يتحرك ، يصبح كالماء بلا لون أو طعم أو رائحة .

ويعصف كورني هذه الحالة فيقول :

« يعالج الحب بالكراهية ، ولكن المبالاة أكثر ثباتاً ،

ويتحول الانسان كل يوم من الكراهية الى الحب ،

ولكنه لا يعود من اللامبالاة » .

وقد تحدث الفلاسفة من قبل عن حرية اللامبالاة « على انها حرية بلا بواعث أي حرية زائفة لأن الذي يحدد الفعل الحر هو الباعث عليه ، فحرية اللامبالاة هي القدرة على اخذ القرارات بعاطفة أو سبب على ما هو الحال في « حمار بيوريديان » الذي وضع على مسافتين متساويتين من معلقين بهما نفس الكمية فنفق الحمار لأنه لم يجد لديه الباعث على الحركة نحو احد المعلقين !

وهي اسط درجات الحرية لأنها تعني اخذ قرارات بالنسبة لشيء لا نبالي به . اللامبالاة اذن هي غياب الباعث على فعل أي شيء وفقدان الحماس وتساوي الأمور ، وهي عاطفة عدمية عبر عنها سارتر في آخر عبارة له في « الكلمات » بقوله وهو يصف نفسه « انسان من صنع كل الناس فهو يساويهم جميعاً ويساوي أي واحد منهم » ، يوضع الانسان في أي مكان ويفعل أي شيء ، فلا شيء يهم ، وهو السؤال الذي يطرحه سارتر دائماً قائلاً ما الفائدة ؟ A quoi bon .

ويتولد عن الشعور باللامبالاة احساس باللاإتناء أو بالغرابة فاللامبالي لا يهتم شيء مما حوله ، يعيش في مجتمع غريب عليه لا يفرح لسعادة ولا يحزن لشقاء . ومن ثم تتحول الجماعة الى افراد منعزلين أو تتحول الى جماعات وطوائف تكون دوائر منعزلة لا تتدري كل دائرة بما يدور في الأخرى ، وقد لا يؤذي التجانس الجغرافي أو البشري أو الحضاري الى خلق روح الجماعة لأن الوضع الطبقي لكل طائفة هو الذي يحدد غريبتها عن الطائفة الأخرى ، فكل طبقة لا تبالي بما يحدث في الطبقة الأخرى ، فالطبقات الفقيرة والمعلمة لا تبالي بما يحدث في الطبقات الثرية التي تبدو لها عالماً غريباً ، كما لا تبالي الطبقات العليا بما يحدث في الطبقات الدنيا ، لأنها عالم مخلق على نفسه ينظر الى العالم بمنظار رفاهية العيش ، فالتجانس الظاهر لشعب ما قد يكون ستاراً على الانعزالية الطبقية ولا مبالاة كل طبقة بما يحدث في الطبقة الأخرى ، وعلى هذا النحو يمكن ان يقال انه لا توجد مصر واحدة بل توجد أمصار عديدة .

واللامبالاة أيضاً هي انفصام الفرد عن ماضيه وحاضره ومستقبله ، فاللامبالي لا يتم بتراثه القديم وبالباوحت الكامنة فيه التي يمكن لها تحويلة إلى فرد نشط أو إلى ثائر أن كانت مقومات الثورة في تراثه القديم . اللامبالي ليس له ذاكرة ، أوله ذاكرة خاملة وهو ما قاله بعض علماء النفس من أنه في اللامبالاة العامة لا يمكن استدعاء الذكريات لأنها متساوية جميعاً . يصبح الفرد لا ماضي له عندما تمحى لديه كل الاهتمامات الخاصة ، ومن ثم فهو انسان بلا حاضر ( جوسدروف : الذاكرة والشخص ) .

كما تتحول اللامبالاة من حالة نفسية إلى حالة فيزيولوجية عن طريق المخدرات حيث يغيب الفرد عن العالم ويصبح لامبالياً بنفسه وبدنه ويخلق عوالم وهمية يصول فيها ويجول ويصرف فيها نشاطه المكبوت .

ولكن ما هو السبب في وجود هذه الظاهرة ؟ هل هو سبب جغرافي ، بيولوجي ، ديموغرافي ، اقتصادي ، سياسي ، حضاري ، أيديولوجي ؟ أم أن السبب هو هذه الأسباب كلها مجتمعة ؟ لقد ذكر موريس ديفرجيه في « مقدمة في السياسة »<sup>(٦)</sup> أكثر هذه العوامل على أنها عوامل صراع ونشاط ضمن النظرية السياسية التي تجعل من السياسة اسماً علمياً للصراع وليس علماً للتكامل ، ولما كانت اللامبالاة هي غياب الصراع ، كانت هذه العوامل التي تحدد وجود الصراع هي نفس العوامل التي تفسر غياب الصراع ووجود اللامبالاة .

١- يرى البعض مثل هيوبقراط ، هيرودوت ، أرسطو ، بودان ، وكذلك مونتسكيو ، راتزل ، فيدال . برينيسن « أن سياسة الدول في جغرافيتها » على ما يقول نابليون . فقدر يطرأ سطوين المناخ البارد والحرية ، كما ربط بين المناخ الحار والعبودية وهو ما يقال عادة من أن البلاد الحارة أقرب إلى السكون والدعة والكسل واللامبالاة . ولكن ميشيليه يرى أن المناخ الحار هو المناخ الثوري وأن ارتفاع درجة الحرارة قد ساهمت في اندلاع ثورة ١٧٨٩ ( مايو-سبتمبر ) ولكن ثورة أكتوبر في روسيا ١٩٠٥، ١٩١٧ اندلعت في المناخ البارد . وحالياً نجد ثورات أمريكا اللاتينية وأفريقيا تنشأ في المناخ الحار . الحقيقة أن العامل الجغرافي هو الأساس المادي للعامل الاقتصادي وهو الذي يحدد مناطق الغنى ومناطق الفقر وبالأضافة إلى الموارد الطبيعية والمناخ هناك أيضاً طبيعة المكان ، فالمناطق التي تتوفر لها الحماية الطبيعية من الصحراء والمحيطات والتي يتوزع سكانها في الريف لا في المدن والتي تصعب فيها المواصلات البرية والبحرية ، يكون سكانها أقرب إلى الهدوء والسكون والطمانينة ولكننا نعلم حالياً أن الثورات تقوم في الريف بفضل الأحزاب الثورية الشعبية ، وبأن مصر كانت باستمرار مطعم الغزاة مع أنها محاطة بموانع طبيعية من الشمال والشرق والغرب . خلاصة القول أن العامل الجغرافي لا يفسر وجود اللامبالاة عند الجماعات .

٢- يرى البعض الآخر مثل « جوبينو » Gobineau ، أن العامل الاساسي في الصراع هو العامل البيولوجي تابعين في ذلك مبادئ دارون عن الصراع من أجل البقاء وتحويلها إلى المنافسة الحرة في الحياة الاقتصادية ، ومنتهين إلى النظرية العنصرية وإلى حكم الصفوة المختارة . والمعروف أن النظرية البيولوجية نقل

لما يحدث في العالم الحيواني و عالم الانسان وليست تحليلاً علمياً للظواهر السياسية نفسها ، كما أن النظرية العنصرية ستار يخفي وراءه العامل الاقتصادي واستغلال الشعوب كما هو الحال في جنوب افريقيا والولايات المتحدة . وفي القسمة الثلاثية المشهورة للاجناس ( الأبيض والاسود والاصفر ) نجد ان المارد الاصفر ( الصين ) والمارد الاسود ( افريقيا ) هما موطن الثروات .

٣- ويرى فريق ثالث ، تحت اثر نظرية مالتوس ، ان العامل الديموغرافي هو الذي يحدد طبيعة الصراع وان الضغط السكاني يدفع بالجماعة الى الصراع ولكن بعض المجتمعات الزائدة في السكان مثل هولندا مجتمعت سلمي كما أن بعض المجتمعات القليلة السكان مثل روسيا نشبت فيها الثورة . ويجتمع مثل المجتمع المصري الذي يتمتع بكثافة سكانية كبيرة مجتمعت سلمي خاصة وان التركيب السكاني نفسه يساعد على ذلك اذ ان اكثر من اربعة االخامسة من الاطفال والنساء والشيوخ ، والعامل الديموغرافي لا يؤثر بمفرده لانه مرتبط بالعامل الاقتصادي ، فالكثافة السكانية مع الفقر قد تؤدي الى النشاط الداخلي والسعي وراء لقمة العيش والتكالب على الكسب والقتال من اجل الغم .

٤- ويرى فريق رابع وعلى رأسهم ماركس ان العامل الاجتماعي الاقتصادي هو العامل الاول في تحديد الصراع الذي يتمثل في صورة صراع طبقي بين من يملكون ومن لا يملكون ، ولكن الوضع الاقتصادي لا يتحول الى صراع طبقي الا بعد تجنيد من لا يملكون في حزب ثوري شعبي يقود هذا الصراع . وفي كثير من المجتمعات الطبقة لا يسودها الصراع بل تعهما اللامبالاة وذلك نتيجة لاحساس تاريخي طويل بأن خيارات البلد لم تكن مرة للمعلمين وأن المشكلة لا تتعدى اعادة توزيعها بين نفس الطبقات المالكة التي تسع رقعتهان وقلت نسبة الملكية حتى اصبحت الطبقات تتوارث ، الغنية ترث الغنية ، والفقيرة ترث الفقيرة . ينشأ الشعور باللامبالاة عند الجماعة من احساسها بأن البلد ليست لها خاصة اذا كان الحال كذلك منذ القدم حتى الآن . وفي نفس الوقت تقوى اللامبالاة بعدم الشعور بتكافؤ الفرص وبأن النشاط مرهون بالوصول من غير حق بالتملق أو بالواسطة .

٥- ويرتبط العامل الاقتصادي بالعامل السياسي الذي يتلخص في عدم الاحساس بالامان نتيجة للنظم السياسية التي مهما اختلفت تسمياتها فلها تقوم على نفس الاساس وهو اعتبار الشعب عدواً لها واعتبار الشعب النظام السياسي عدواً له ، ومن ثم كانت علاقة القهر والتسلط والطغيان من جانب النظم السياسية وعلاقة الخوف من جانب الجماعة . ففي كل مرة تحاول الجماعة الانتباه الى علمها وممارسة الحرية يقع عليها القهر فتتزوي من جديد وترجع الى اللامبالاة ، وكلما نوديت للمساهمة والاعلان عن الرأي استجابت الجماعة على استحياء أو فعلت ما يطلب منها لأنها فقدت الثقة في جدية الطلب وشعرت بالنفاق السائد حولها بين الشعار والتطبيق ، ولأن ما يعطي لها باليمين يسلب منها باليسار ، ويسبب النشاط الزائد لبعض الافراد الذي يقابله بالضرورة لامبالاة الاغلبية .

٦- ويساعد العامل الحضاري أيضاً أو ان شئنا العامل التاريخي في تقوية الاحساس باللامبالاة وذلك بالايمان بالقدرية التي تقضي على كل نشاط والتي تسلم بكل ما يقع ، فيقوم الله بدور السلطة وتقوم السلطة بدور الله ويقضى على كل مبادرة من جانب الجماعة أو الفرد ويقتصر دورها على الامثال للأوامر والطاعة العمياء لكل

ما يبدر لها من قرارات . ويقوى الاحساس باللامبالاة عندما يقرر للانسان ما يفعل وعندما يسلب مصيره من بين يديه ، وعندما يصبح دمية في يد لاعب ماهر يحركها علناً أو خفية ، أو عندما ينقل من مكانه كقطعة من الشطرنج ، أو عندما يقرر له ما يقول وما يفعل ، أو عندما يطلب الموافقة من الاغبياء ، ويبقى للذكاء التبرير خاصة في حضارة ما زال البعد الانساني فيها غائباً إلا فيما ندر .

٧- واخيراً ، قد يكون العامل الايديولوجي هو العامل الحاسم في ظهور اللامبالاة لأن الايديولوجية الثورية يمكنها تحويل اللامبالاة التي تنشأ من العامل الاقتصادي السياسي الحضاري الى الانجيائية كما حدث في بعض ثورات العالم الثالث ، فاذا غابت هذه الايديولوجية الثورية تحولت اللامبالاة الى روح للعصر ولم ينفعها تحزب قبل أو تعصب مهني أو تجمع طائفي . ولا تعني الايديولوجية الشوفينية أو التفاضل في المؤسسات أو في الاديان أو في المعتقدات أو في القيم أو في الحضارات ، ولا تعني ايضاً مجموعة من القيم والآراء على ما حدها « دستيت دي تراسي Destutt de Tracy » أو على انها مجموعة من الأفكار تفرزها طبقة معينة من اجل المحافظة على مكانتها . كما يصورها ماركس ، بل تعني نظاماً اقتصادياً سياسياً وعملاً ثورياً جماهيرياً ، فاللفظ وان استعمله ماركس بمعنى مضاد للعملية فإنه يثير في وجدان العالم الثالث الحاجة الى نظرية ثورية علمية وإلى عمل ثوري يبعد الجماهير . الايديولوجية هي الوسيلة لتحويل رسالة الفرد الى نشاط ثوري منظم ومن ثم يحقق جوهره كنشاط ويقضي على اللامبالاة .

اللامبالاة اذن ظاهرة اقتصادية سياسية حضارية ايديولوجية تظهر في سلوك الجماعة اليومية ، وهي ليست ظاهرة نفسية على ما هو معروف في التحليل النفسي عند فرويد من تحديد السلوك للأفراد حسب العقد النفسية منذ الطفولة أو حسب تصنيف الافراد من حيث طبائهم والانفعالية وامزجتهم الشخصية ، العنف ، العدوان .. الخ . لأن الظاهرة النفسية جماع الظواهر الاقتصادية والسياسية والحضارية والايديولوجية أو تراكم لها في الشعور وفي سلوك الجماعة .

### ثانياً - أنواع اللامبالاة :

يمكن التعريف في اللامبالاة على انواع ثلاثة : اللامبالاة اللاإرادية ، اللامبالاة الارادية ، اللامبالاة عن طريق العادة .

١- واللامبالاة اللاإرادية هي التي عنها الفلاسفة وعلماء النفس وهي التي اشار اليها ديكارت على انها حالة لا تجد الارادة فيها نفسها مدفوعة بمعرفة الصواب والخطأ الى الانضمام الى جانب دون جانب ، وهي في هذه الحالة نعل ارادي سلبي . وهي بهذا المعنى أيضاً أحط درجات الحرية مثل حرية بيوريدان لأنها تعني اخذ قرار بالنسبة لاشياء لا نبالي بها ، وهي اللامبالاة الناتجة عن عدم الاهتمام بأي شيء أو عن فعل أي شيء ، أو عن غياب أي باعث أو عن وجود كل البواعث ؛ هي حالة من الختمية المطلقة التي يتساوى فيها كل شيء بكل شيء والتي لا يفضل فيها شيء شيئاً آخر ، وبهذا المعنى القوي يجعلها ديكارت إحدى صفات الله لأنها تدل على اخذ قرار بصرف النظر عن الدوافع والاسباب لأن الله خالق النظام العقلي وقواعد الخير والشر ولا يحتاج الى شيء ولا يفضل موجوداً على موجود فلا مبالاة الله دليل على عظمة قدرته المطلقة التي لا تتجه إلا نحو ما هو خير وحق



ونحو ما يعرفها بوضوح ، وفي الانسان دليل على جهله بما هو افضل وما هو اصوب له ( التأمل الرابع ) . وهي اللامبالاة التي قصدتها لينتري في حديثه عن حرية اللامبالاة التي تعني انه ليس هناك شيء يحتم علينا جانباً دون جانب لأنه في الحقيقة كل شيء مساوٍ للآخر في نطاق الحتمية المطلقة ( العدل الإلهي ) . اللامبالاة اللاإرادية إذن هي عمز الإرادة عن فعل أي شيء .

٢ - اما اللامبالاة الإرادية فهي ظاهرة صحية وتعني عدم الاهتمام الذي يتخذه الفرد موقفاً له ازاء الأحداث الجارية حوله لأنه يشعر بأن الموقف غير جدي ولأنه يشعر بأن من حوله ليست لهم مواقف أصيلة أو جودة وبهذا المعنى أخرج هوسرل العالم من دائرة الاهتمام الى حين يستطيع الحصول عليه من جديد كتجربة حية في الشعور والذي لا يتسرع نحوه ويلتصقه به على ما هو الحال في علوم الطبيعة . وفي هذا المعنى يقول لافل « هناك لامبالاة واعية لا تضر كثيراً بل تدل على اهتمام أكثر مما تدل العاطفة المتسرعة المفضوحة » . فالثوري الأصل لا يبالى بالثوري المزيف ، والمثقف الأصل لا يبالى بالمثقف المهرج ، والعالم الأصل لا يبالى بما يقال حوله من هراء ، ونكون اللامبالاة في هذه الحالة موقفاً شريفاً وسط الزحام . لذلك يعرف بعض علماء النفس هذه اللامبالاة على انها « حالة من ليس بمحايلاً عاطفياً ، أي من يسعد ويشقى في اختياره ولكنه لا يريد تفضيل شيء على آخر ويظل في حياد ارادي » .

ولا تعني اللامبالاة الإرادية التنازل عن ممارسة الحرية لأنها وإن كانت الكف عن النشاط الفعلي في العالم فإنها تكون ممارسة للحرية الباطنية عن طريق السلبية الإرادية والافتقار بالفعل الحر الداخلي والتوقف عن أي نشاط ، ومن ثم فقد تكون حرية اللامبالاة بهذا المعنى أعلى درجات الحرية لأنها تدل على ممارسة حرية الاعتقاد لدى الفرد عندما لا يستطيع تغيير الفكر باليد أو باللسان ، يكفيه القلب وهذا هو ضعف الإيمان ، واختيار عدم الاختيار قد يكون أعلى درجات الحرية ، الذي يدل على الاستقلال الذاتي للإرادة .

فإذا نشأت اللامبالاة اللاإرادية من غياب البواعث فإن اللامبالاة الإرادية تنشأ من وجود الباعث وهو الرغبة في الصدق وفي العمل الجاد ، وإن نشأت اللامبالاة اللاإرادية عن نقص في المعرفة الواضحة على ما يقول ديكارت أو نتيجة للتسلسل واللاإرادية فإن اللامبالاة الإرادية قد تنشأ من يقين مطلق ومن معرفة واضحة وبتميزة وعن وعي كامل بالموقف على ما يقول بعض المواطنين مستشهدين بقوله سعد المشهورة : « ما فيش فائدة » ، ومن ثم لا يكون هناك أمل في التغيير أو في اسماع صوت الحق . وإن نشأت اللامبالاة اللاإرادية عن غياب الاعتقاد بشيء فقد تنشأ اللامبالاة الإرادية عن الاعتقاد الجازم بالصواب ومع ذلك لا يبالى الفرد بما يحدث حوله .

ولا تعني اللامبالاة الإرادية التسامح والعفوية والقلب وإشارة السلامة أو السذاجة والبلاهة بل قد تعني الحقد والغضب والرفض والاحتجاج .. كما لا تعني اللامبالاة الإرادية السلبية أو الانهزامية بل قد تعني إحدى الصور المؤقتة للايمانية . وهي اللامبالاة التي تحدث عنها الوعي عندما حث على الكف عن اللغو والأعراض عن الجاهلين .

٣ - اما اللامبالاة عن طريق العادة فهي اللامبالاة اللاإرادية أو الإرادية عندما تصبح عادة عند الفرد أو

الجماعة نظراً لطول ممارستها سنين طويلة ، لأنه لما كانت اللامبالاة موقفاً غير طبيعي ، مادام النشاط هو جوهر الانسان ، فقد نشأت في ظروف عارضة تمر بها المجتمعات التي تمارس نشاطها الطبيعي في احد المواقف أما بالمجاهرة بالرأي أو بالتنظيمات الجماعية أو حتى بالتنظيمات السرية السلمية أو التي تقوم على العنف ولكن جزاءها الاهتمام بالخروج على النظام واستعمال أشد وسائل القمع حتى أصبحت الإيجابية مرادفة للخيانة وأصبح كل فكر اصيل منهم بالتبعية أو بالشذوذ حتى تم القضاء على كل محاولات المبادرة ، وأصبح السلوك دائماً طاعة للأوامر أو تنفيذاً للقرارات . ومرت الاعوام حتى أصبح التسليم هو العادة المتبعة مع التقوقع داخل الذات ، ثم نشأت ازدواجية الشخصية بين القول والعمل ، ويقول الفرد ما لا يعمل ويعمل ما لا يقول ، وبين الشعور والقول ، يشعر الفرد بما لا يقول ويقول ما لا يشعر به (٣) .

أصبحت اللامبالاة هي العادة أو السلوك اليومي المعتاد ، أي أنها أصبحت طبيعة ثانية عند الجماعة على ما يقول رافيسون Ravaisson في تحليله للعادة (٤) فقد نشأت اللامبالاة أولاً ارادية شعورية ثم أصبحت لا ارادية شعورية ، بل أصبحت جزءاً من الطبيعة ، فالذي تعود على الطاعة أولاً بطريق ارادي تصبح الطاعة لديه جزءاً من الطبيعة ، والذي بدأ السلبية كعادة لأن الإيجابية كانت باستمرار موضع اتهام أصبحت السلبية لديه جزءاً من طبيعته ، واللامبالاة جزءاً من جوهره .

على أن كل محاولة محدودة لتحويل اللامبالاة الى ايجابية نسبية تؤدي بالضرورة الى خدمة الوضع القائم لأنها مقضي عليها بالفشل ولا يمارسها إلا من كان يبغى مطلباً شخصياً أو يطمع في منصب أو يرمي الى الوصول السريع من غير استحقاق فاذا خرج فرد على اللامبالاة ، دخل المجتمع لأول مرة ، أو أراد أن يحقق رسالته أو استطاعت طبيعته الأولى التغلب على طبيعته الثانية ظهر غريباً ، ونظر اليه على انه نشيط متطرف Activiste ، يعمل على تغيير النظم القائمة أو وصف بالغرور والرغبة في الزعامة والظهور ، أو أنهم بالتعاليم والتعالي على الآخرين ، وكلها تؤدي الى الحيانة والمروق .

تبدأ اللامبالاة فردية ثم تصبح عامة تسود روح الجماعة كلها ، وبهذا المعنى تصبح المهجرة لامبالاة بتقدم الدول النامية ، وتصبح اللامبالاة هنا مرادفة للثانية على ما وصفها علماء الاخلاق .

وقد تصل اللامبالاة عن طريق العادة حداً تطيع الجماعة كلها بطابع الرضا والخنوع ولكنها مع ذلك طبيعة ثانية يمكن للطبيعة الأولى ان تغلب عليها .

### ثالثاً - اللامبالاة والأنشطة الزائفة :

لما كان جوهر الانسان هو النشاط كان لا بد ان يتسرب هذا النشاط من الأبواب الخلفية مادامت اللامبالاة قد سدّت تجاهه الأبواب الامامية . ففي المجتمعات النامية التي تسودها اللامبالاة تخلخ فيها أنشطة زائفة لا متصاص النشاط الحقيقي وهو مساهمة الافراد في توجيه مسار حياتهم واخذ مصائرهم بأيديهم . ويجد عدم

(٣) انظر : والفكر الديني وازدواجية الشخصية في هذا الكتاب .

(٤) Ravaisson: De L'habitude

الاهتمام الناشئ عن اللامبالاة تعويضاً له في الاهتمامات الجزئية مثل التطلعات الطبقة ، والسعي وراء السلع الاستهلاكية أو تتبع آخر أخبار حياة النجوم الشخصية من زواج أو إطلاق . واجتماع وافتراق ، وخصام ومصالحة ، وسفر وحضور وانتظار آخر الاغنيات والافلام والمسرحيات العابثة . فقد نشأت في البلاد النامية اهتمامات غريبة أبعد ما تكون عن مجتمع الاستثمار أو عن مجتمع النضال مثل السعي وراء البضائع المستوردة وفتح الاسواق الحرة ، وتجارة البضائع المهربة ، بل واصبحت هذه المواضيع تشغل حيزاً يومياً من الجرائد والاعلانات ، واستطاعت اجهزة الاعلام امتصاص نشاط الجماعة كلها عن طريق الحلقات المسلسلة حيث يمكث آلاف من المواطنين كل يوم في ساعة معينة ، وقد اصبح عدد ساعات الارسل في بعض الدول النامية أكثر عشرات المرات من ساعات الارسل في بعض الدول المتقدمة وذلك لخلق أنشطة زائفة لامتناس النشاط الذي لم يتحقق .

وتعم هذه الأنشطة الزائفة جميع الطبقات بلا استثناء ابتداء من الطبقات الفقيرة والمعدمة حتى الطبقات المترفة الثرية . فالطبقات الفقيرة همها القمة العيش بالطريقة المباشرة أي السعي وراء ما يقيم أودها ، فالخبز هو الذي يحرك نشاطها واهتماماتها لا تتعدى القويات اليومية ، والسعي وراء القروش والكسب الإضافي ، فإذا ما مضى اليوم وما زالت على قيد الحياة حدثت ربهما وانقضى اليوم على خير ما ترجو بعد ان حالفها التوفيق ، وهي طبقة لا تحس بأنها فقيرة وهذا هو الفقر الحقيقي لأن الحياة لديها متعددة ، لها حياتها وللآخرين حياتهم ، وهذا النشاط حقيقي من حيث هو نشاط من اجل غريزة البقاء زائفة لأنه يسعى الى الحل الوقي المباشر دون ان يجند في ثورة عامة من اجل الحلول الدائمة وحتى يرجع خير البلد للاغلبية .

اما الفلاحون فهم لامبالون في كل عصر ، يشعرون بأن مصرهم مجتمع المدينة لا مجتمع الريف ، يرسل اليها حبوبه وخضره واته وفاكهته و اليها يهرع اذا مرض ، أو اذا استدعي للقضاء . همهم الأول هو العيش لهم ولذريتهم . وهم كالطبقات المعدمة يعملون من أجل المحافظة على البقاء بطريقة عملية مباشرة دون تجنيدهم من اجل رفع صوت الاغلبية . وقد نشأت طبقة اخرى في الريف جعلت همها الاثراء النسبي المتواصل من اجل شراء مزيد من الافدنة وورثة طبقة كبار الملاك القديمة ، وقد اصبح هم هذه الطبقة التطلع الى الطبقات العليا ، واصبحت تشارك في التكوين النفسي لسكان المدينة ولصغار التجار ، وتسعى ايضاً وراء مظاهر الحياة الحديثة ، وعلى رأسها الترانزستور<sup>(٥)</sup> .

أما العمال ، فبعد وضعهم في أنظمة ، وبعد ان حصلوا على بعض حقوقهم كهبات لا كمطالب فإنهم ينتظرون تحسين الاحوال من غير باعث . وقد ترجع عدم الدقة في العمل التي يشكو منها البعض الى الشعور باللامبالاة ، أو بان جهده ليس هو الوسيلة للحصول بها على حقوقه ، العمال موظفون في الدولة ولهم اهتمامات الموظفين من سعي وراء الدرجات أو خلق وسائل كسب اضافية أو فتح متاجر صغيرة دون ان يكون لديهم الوعي الطبقي الكافي لخلق اهتمام عام حول المطالب العمالية .

اما الطلبة فهم موضوعون ايضاً في أنظمة لا سبيل الى تغييرها ، ليس الأمر يدهم فيها يتعلق بمناهج

(٥) الدكتور لويس مليكة: بين الايجابية واللامبالاة، دراسة تتبعية لاهتمامات القرويين نحو العمل الجمعي في خمس سنوات، مركز تنمية المجتمع في العالم العربي، سرس اللبان سنة ١٩٦٦ .

التدريس أو في المواد المقررة أو في النظم الادارية أو في تمثيلهم في مجالس الاقسام ومجالس الكليات ومجالس الجامعة ، ومن ثم نشأت لديهم اهتمامات زائفة حول النجاح المضمون ، والحفظ المباشر ، والتوظيف السريع ، وتحولوا أيضاً الى موظفين في الدولة يسعون وراء الدرجة مع أن الطلبة في العالم اليوم يقودون حركة النضال العلمي .

أما المثقفون فلديهم تظهر الأنشطة الزائفة بوضوح فهم أذكى ، على معرفة بمنجزات العصر من تيسر لسبل العيش وطريقة الوصول السريع لها . فهم أيضاً موظفون في الدولة يسعون الى المناصب ، فإن تعثروا سعوا الى الهجرة وهم يساعدون أيضاً في خلق الاهتمامات الزائفة بالحديث عن آخر ما وصلت اليه الحضارة الغربية من منجزات فكرية وآلية ، فيتحدث الجميع بأشتياق عن آخر اكتشافات العصر من مذاهب فكرية أو أساليب في الحياة وفي اللبس والمسكن ، ثم تأتي الأحداث الصارخة والاخبار الفاقعة لتصبح موضع اهتمام الجماعة شهوراً وشهوراً ، كالعلاج بالبندول والمخي جيب في كليات الفنون . ولقد شعر شباب المثقفين بما يدور حولهم من زيف ثقافي فأصبحوا أيضاً لامبالين بما يكتب مع أنه خضيم كبير ، وقد يكون السبب في بعض مظاهر الركود في حياتنا الثقافية والفنية هو اللامبالاة من الادياء والجمهور على السواء ، فالفكر لا يكتب إلا في موضوع جزئي ويترك الموضوع العام الذي يندرج هذا الجزء تحته والذي لا يمكن تناوله حقيقة إلا بتناول المشكلة العامة . فمثلاً اثرت في الآونة الأخيرة نسبة التوزيع المنخفضة لمجلاتنا الثقافية وعدم مبالاة جماهير القراء بها ، وذلك لأن الكتاب لامبالون بأوضاعنا الراهنة وبالتالي لا تجد جماهير المثقفين ما يقرأون فكثير من الموضوعات مفتعلة والمقصود منها ملء الفراغ حتى بدا فكركنا الثقافي انعزالياً عن واقعه .

ان هذه الأنشطة الزائفة لتندل على وجود فراغ لا يمكن ملؤه إلا بنشاط من نوع آخر ، بل ان هذه الأنشطة الزائفة لا تحل شيئاً لأن حل المشاكل الجزئية لا يقضي على اللامبالاة بل القضاء على اللامبالاة هو الذي فيه حل المشاكل الجزئية ، كما لا يقاس الوعي الجماعي بأدراك المشاكل الجزئية بل يقاس ادراك المشاكل الجزئية بالوعي الجماعي . ان هذه الأنشطة الزائفة لتندل بحق على ان اللامبالاة مرادفة للانانية كما وصفها علماء الاخلاق ، فاللامبالي هو من لا يقدر على حب الآخرين ويحب نفسه اكثر . ان هذه الأنشطة الزائفة لا تحل شيئاً بل تقضي على الحل النهائي الى الأبد .

ولكن لما كانت اللامبالاة اكثر من ظاهرة فردية ، فهي ليست فقط لامبالاة بين المحبين يمارسها احد الاطراف ارادياً حتى يبرع الطرف الآخر اليه ، أو هي لامبالاة بين الاصدقاء يتخذها أحدهم موقفاً خفية أملة في الآخر الى حين أو الى الأبد ، أو هي لامبالاة من الانسان العظيم بالنسبة لمظهره الخارجي بل هي لامبالاة بالعالم بكل ما فيه من حوادث وأشياء وآخرين فإنه لا يمكن للأنشطة الجزئية الفردية ان تكون حلاً للامبالاة ووسيلة لتحويل الجماعة من اللامبالاة الى الإيجابية . أما الأنشطة الأخرى شبه الجماعية فلا يمكنها تحويل اللامبالاة الى إيجابية مثل الاندية الرياضية والجمعيات الخيرية والجماعات الدينية والتنظيمات النقابية . فهذه الأنشطة قد تكون سوية لو مارس الفرد نشاطاً إيجابياً في سلوكه العام ، ولكنها تكون عمليات تعويض وامتصاصاً للنشاط

الكلي للانسان لو كانت هي الانشطة الوحيدة ولا يوجد سواها .

١ - فالاندية الرياضية وانتساب الفرد اليها لدرجة التحزب تمتص جزءاً من نشاط الانسان ، ويقوم التحزب لها بعمل فراغ اساسي في حياة الفرد وهو التحزب لشيء ما ، اعتناق فكرة ، الانتساب الى جماعة ، الدفاع عن هدف ، مناصرة قضية . وكثيراً ما كانت تخرج المظاهرات حاملة الاعلام البيضاء والخمراء بعد انتهاء دورة رياضية تعلن تأييدها للاندية المنتصرة بعد نهاية الشوط ، وتتعلل المصالح ، وتتوقف وسائل المواصلات ، وفي امريكا اللاتينية يموت للمواطنون بالملئات تحت الاقدام . بل ان كثيراً ممن يوكل اليهم تصريف الشؤون العامة يوجهون نشاطهم ايضاً الى رئاسة الاندية رئاسة شرفية أو فعلية ، ويحولون جزءاً من نشاطهم العام الى النشاط الخاص . والحقيقة ان الانتساب الى نادٍ رياضي لا يستطيع امتصاص كل نشاط الفرد وكل امكانياته الفكرية والعاطفية خاصة وان النوادي لا ينتسب اليها إلا طبقة معينة تقدر على ذلك ، وهي في الغالب طبقة منزلة عن الجماهير المعمة ، ولا يسمح لها إلا تمتعتها الشخصية ومظاهر المدنية .

٢ - اما الانتساب الى الجمعيات الخيرية أو الاندية المهنية أو المنظمات الصحية أو الهيئات الاجتماعية فهو ايضاً لا يمتص إلا جزءاً من نشاط الانسان بل ويجد في هذا النشاط تعويضاً عن الانشطة الكامنة . فالجمعيات الخيرية تريد حل مشاكل الفقر والمرض عن طريق الحلول الجزئية بدافع من الاحسان والشهامة الانسانية وتترك المشكلة من اساسها وهي توزيع الدخل على المواطنين بل قد يؤدي نشاطها الى وضع الجسور الطبقية والقضاء على ثورة المعدمين . وقد يكون وجود المعلمين والمرضى سبباً في قيام ثورة جذرية وتقوم الجمعيات باعطاء الحلول المسكنة لها . ويقتصر نشاط الاندية المهنية على الابقاء على التعارف القديم وعلى ملء الفراغ بين صحبة العمل الواحد والحدوث النظري عن مطالب الفئات . أما نشاط الهيئات الاجتماعية خاصة النسائية منها فتقوم به سيدات المجتمع الشهيرات أو ذوات الحظ العاثر أو المسنات من أجل احاديث ملء الفراغ ووسيلة لرؤية العالم الخارجي هرباً من المحافظة التقليدية .

٣ - اما الانتساب للجماعات الدينية فهو ايضاً ضمور للنشاط الانساني في تصور ديني تقليدي ، فالموقف الديني على ما يقول فيورباخ موقف مقترّب ، والموقف الصحيح هو الموقف من الحياة . فتوجيه نشاط الانسان نحو المقدس ضمور للنشاط وقصور له وانكماش عن الامتداد نحو العالم ، وتوجيه النشاط نحو الله قد يكون فيه انكماش - على ما يقول فيورباخ ايضاً - للنشاط نحو الانسان ، وتخصيص الافعال في صورة طقوس وشعائر فيه ضمور للفعل العام في كل مكان وزمان ، وفي الجماعة الدينية يحمل الاعتقاد محل الفهم ، والاحكام المسبقة محل الدراسة والنظر ، وتكون اللامبالاة في هذه الحالة لا مبالاة بالحياة ، وتكون بهذا المعنى على ما وصفها لامينية حالة من يتمت بالواجب الديني أو بالله فحسب ولا يتمت يسواهما فإن كانت اللامبالاة في الارادة كانت استسلاماً ، وان كانت في العاطفة اصبحت حباً صوفياً أو « لامبالاة مقدسة » Sainte indifference ، يؤدي الصوفية هذه الحالة لأنها استسلام أو خضوع أو تفضيل لارادة الله على كل شيء ، فانه هو موضوع الحب . واللامبالاة اعلى من الخضوع لانها حب لارادة الله ( فرانسوا دي سال François de Sales رسالة في حب الله ) وهو ما عناه الصوفية المسلمون خاصة ابن عطاء الله السكندري وسموه « اسقاط التدبير » . اللامبالاة المقدسة هي هذه الحالة التي لا

تريد فيها النفس شيئاً لذاتها ولا تريد إلا ما يريد الله لها ، يجلبها نحوه ، فليس لها رغبات خاصة ، بل تحب الله في كل ما تحب ، وتريد كل شيء من أجل الله ، لا تريد خلاصها أو جزءاً ما بل تريد رضا الله . يؤدي الموقف الصوفي إذن الى لامبالاة بالحوادث نتيجة لعدم تناسبها مع حب اللاهثاني الموجود في اعماق النفوس وعدم استطاعة أي موضوع متناهٍ الاستحواذ عليه ( لافل : خطأ ناريسيس ) . اللامبالاة في الدين على ما يصفها لامينية على انها حالة من لا يهتم بالدين قد تكون أولى بوادئ النشاط السليم أي توجيه نشاط الفرد نحو الحياة لا نحو ميدان معين وهو المقدس . وقد تكون المذاهب الثلاثة في اللامبالاة التي يرفضها لامينية ، الأولى الذي يعتبر ان غرض الدين هو السيطرة على العامة من الناحية السياسية ومن ثم لا يبالي الخاصة به ( وهورثي الملحدون ) ، والثاني الذي يرى أن الدين العقائدي دين زائف وأن الدين الطبيعي هو الدين الحقيقي ( انصار الدين الطبيعي والمفكرون الاحرار وعلى رأسهم روسو ) ، والثالث الذي يرفض الدين العقائدي ويرضى بالدين الخلقي ( المصلحون وعلى رأسهم لوثر ) قد تكون هذه المذاهب الثلاثة مقدمة للموقف الطبيعي وهو الاقتراب من الموقف السياسي والموقف النظري والموقف الخلقي ، وهي مواقف انسانية طبيعية .

فضلاً عن ان النشاط الديني كثيراً ما يتحول الى تعصب ديني حتى أنه قد يحدث استغلال هذا النشاط لمصلحة الخائن أو المستعمر الذي يستطيع تملق الجماعة فتدين له بالطاعة والولاء ، ويكون التعصب لدينهم جهاداً والموت استشهاداً . وغالباً ما تصدر احكام قطعية على كل ما سواها من جماعات واتجاهات ، فهي المؤمنة والجميع كفار ، وهي الفرقة الناجية والجميع ضاللات في النار . لذلك يعيش المستبسون لها في عالمين : عالم الحق وعالم الباطل ، عالم الايمان وعالم الكفر ، ويقسمون الناس الى نوعين : من لهم ومن عليهم ، ومن ثم تنتهي الجماعة الى التمرد وتكون العواطف السائدة هي الحقد ، وكثيراً ما يترك الافراد الجماعة وينقلبون الى الضد ، من التزمت الى الاباحية أو من الايمان الى الكفر أو من الجهاد الى الخيانة ، أو من اليمين الى اليسار ، أو من الاعتقاد الى البحث النظري الدائم . وعادة ما ينضم المراهقون للجماعة الدينية فيجدون فيها اعلاء لعواطفهم الجنسية المكبوتة أو تطويراً لرومانسياتهم أو تعديلاً لتمردهم الأول أو تلبية لاحتياجاتهم الدينية التي يجدون فيها تعويضاً عن حياتهم الضامرة . فالانتساب الى جماعة دينية ترضى عنه الاسرة ويؤيده المجتمع ، ففيها يتم المحافظة على الابناء من الشر والفساد .

ولكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكنه تحويل العاطفة الدينية المغترية الى عاطفة ثورية متمنية أي ان تتحول العاطفة الدينية الى نشاط سياسي ، وبالتالي يكون « الدين النصيحة » يأخذ الشعار معنى جديداً في رفض النظم القائمة وتغيير الواقع .

٤- قد تكون التنظيمات النقاوية اقرب الوسائل لتحويل الجماعة عن اللامبالاة الى الإيجابية لأن النشاط النقابي موجه أساساً لمصلحة الطبقات وفيه يستطيع النقابي أن يمارس كل نشاطه الذي يعبر عن جوهر حياته ، وفيه يستطيع أن يعرض لمآسيه وأن يطالب بالحلول الجماعية ابتداء من تحقيق مطالبه الفئوية حتى الثورة على النظم القائمة كما حدث في غينيا . ولكن النشاط النقابي نفسه مرهون بمحركه وهو النشاط السياسي الذي تستطيع التنظيمات النقاوية من خلاله أن تأخذ بعدها الحقيقي حتى لا تصبح مجرد هيئة حكومية رسمية يشكو منها النقابيون ولا يشكون إليها .

## رابعاً - الإيجابية واللامبالاة :

١ - يثبت الواقع والتاريخ ان الوسيلة الوحيدة الجذرية للقضاء على اللامبالاة هي ممارسة الفرد للنشاط السياسي ، فالإنسان « حيوان ميساسي » على ما يقول أرسطو . والسياسة ليست أحد أوجه النشاط الجزئية بل هي النشاط الجامع لكل الأنشطة المختلفة ، اذ يشمل النشاط السياسي النشاط الرياضي والاجتماعي والفني والثقافي ، فالتكوين السياسي للفرد يتضمن تكوينه البدني والفكري لأنه عضو في حزب مناضل ثوري ، والنضال لا يتم من خلال المناقشات المكتبية بل بالمقاومة المسلحة على الأرض ، كما يشمل النشاط السياسي تكوين المناضل الفني ، فغالباً ما يكون شاعراً ، والشعر والثورة صنوان ، كما يشمل النشاط السياسي تكوينه كعضو في جماعة خاصة لو كان من المليشيا الشعبية وأداة للاتصال بالجمهير العريضة الذي هو أحد طلائعها . السياسة هي الوسيلة الوحيدة للتغير الجذري ، لذلك كان همّ نظم الحكم التي تود الإبقاء على الأوضاع القائمة تحريم السياسة وجعل الجماعات والطوائف لا سياسية ، ففي السياسة تتوحد كل الأنشطة حتى النشاط الديني خاصة بعد امكانية تحويل الدين الى ايديولوجية . ولا يقال « لعن الله ساس ويسوس » على ما هو الرأي لدى محمد عبده بل يقال السياسة هي روح الدين ، ما دام الدين أساساً هو الجانب الاجتماعي وما دام الجانب الاجتماعي مرتبط بالجانب السياسي أي بتنظيم علاقة الراعي بالرعية على ما يقول ابن تيمية وابن القيم .

ومن خلال النشاط السياسي يتم تكوين الفرد داخل عمل جماعي موحد لأن الأنشطة الجزئية لا تستطيع إلا ان تنمي بعض الجوانب لدى بعض الافراد . السياسة هي روح الجماعة التي تتحقق في المظاهرة وفي مناقشات اللجان خاصة ، وان السياسة علم ولا مجال فيها للبطولات الفردية المنعزلة . السياسة هي عود للفرد داخل الجماعة وعود للجماعة داخل الفرد أي قضاء على اللامبالاة وانحسار الفرد عن الجماعة وانحسارها عن الفرد .

وبالنشاط السياسي يحى خطر التمرد على السلطة والتخلي الفجائي عن اللامبالاة ، بالتمرد الفردي أو تمرد الفئات الصغيرة ، فالنشاط السياسي المنظم هو الكفيل بتنظيم النشاط نحو الثورة على نحو علمي ، وتعبئة الجماهير وانتظار الثورة حتى تنضج ، ويحى أيضاً خطر العنف الفجائي وتحول الى نضال ثوري منظم .

وليست السياسة بالضرورية هي ما كان معروفاً في مصر قبل الثورة وهو التفكير في الحكم أو توالي الاحزاب على كراسي الوزارة أو في التعيين في الوظائف الكبيرة ، فالسياسة أساساً هي تنظيم الاقتصاد القومي لأن الوضع الاقتصادي هو الذي يحدد شكل النظام السياسي . كانت الاحزاب القديمة ممثلة للانقطاع ، فهمها تغير الحكم من حزب الى حزب ومهما تغير الحزب نفسه فإن ذلك التغير لم يكن يمس الوضع الاقتصادي . النشاط السياسي هو في الحقيقة تفكير في الحزب ، عن طريق سيادة الاغلبية المعدمة أو الفقيرة . النشاط السياسي هو في نفس الوقت تغيير للملكية وسائل الانتاج واعادة توزيع الدخل وقضاء على الطبقة والاستغلال . فالتأثر لا يثور من اجل كرسي الحكم بل من اجل الحزب الذي لا بد وأن يوصل الى تغيير نظام الحكم . وبالتالي فليست السياسة هي علم الحكومة أو الدول على ما يقول ليتريه Littere في قاموسه بل هي قيادة الجماعات البشرية .

والسياسة هي التي تقدم الحلول الجذرية للمشاكل العامة للتخلف . فمهما كانت هناك من محاولات فردية أو حكومية لمحو الأمية فإنها لن تتعدى زيادة عدد المدارس والمدرسين وهي الامكانيات المتاحة عادة أمام السلطات الرسمية ، ولكن النشاط السياسي هو الذي بإمكانه القضاء على الأمية بحلول جذرية كما حدث في كوريا فيلغى عام دراسي ، وينزل الطلبة الى الريف ، وتحول المساجد والاندية والمقاهي والحدائق الى مجالس لتعليم القراءة والكتابة ، ولن يتم ذلك إلا بتوجيه سياسي .

ولا يمكن تحويل فنون اللهو والعبث السائدة في المسرح والسينما الى فنون جادة أصيلة إلا بتوجيه سياسي . فمهما اعطت الدولة مؤسسات المسرح والسينما من معونات فإنها لن تتعدى « طبق سلطة » أو « شنبو في المصيدة » . لن يتحول فن اللهو والعبث الى فن هادف إلا بثورة سياسية .

كما لا يمكن القضاء على التسول والسرقة والبطالة والبطالة المقتنة عن طريق عربات البلدية والتشديد في قانون العقوبات وجمع هذه الطوائف وتسطير المحاضرات لها ودفع الغرامات أو الرشاوي ، لا يمكن القضاء على ذلك إلا بنشاط سياسي وتجميع هذه الطوائف وتوجيههم توجيهاً مهنياً .

ولا يمكن القضاء على البيروقراطية بتغيير الرؤساء أو بكتابة الشعارات أو بنقد الصحف والمجلات بل يمكن ذلك بالتوجيه السياسي الفعلي وتحريك البواعث ، فلا يمكن لثورة أن تقوم وإن تستمر على جهاز بيروقراطي قديم .

السياسة إذن هي السبيل الى الدخول في العالم من جديد بعد أن سقط في الشعور باللامبالاة ، وهي التي توجد الإنسان على أنه موجود في العالم . السياسة هي التي تطلق جميع نشاطات الإنسان ، وهي السبيل لخلق المواطن وتحقيق كل امكانياته . ويستطيع الفرد من خلال نشاطه السياسي توجيه الاحداث توجيهاً مباشراً دون وساطة وإن يغير الأوضاع دون الاكتفاء بالاحتجاج أمام السلطات ، كما يستطيع ان يقوم بالثورة لا أن يتمم بالكلمات . السياسة هي التي تيسر للفرد الانتشار في العالم والتحقق فيه .

وبلغة العصر نقول : الإنسان حيوان سياسي . فقد تصور القدماء ان الإنسان حيوان ناطق لأن الفكر كانت مهمته القضاء على الاسطورة ، كان الفكر هووعي بالذات ، وكان الوعي بالذات وعياً بالعالم ، والوعي بالعالم لا بد وأن يؤدي الى الاصطدام بقوى القهر والسيطرة . لذلك حوكم سقراط من اجل حرية الفكر محاكمة سياسية . وفي العصر الحديث أصبح للكوجيتو « انا افكر اذن فأنا موجود » مضمون سياسي في الثورة الفرنسية . فالإنسان حيوان ناطق تعني ان الإنسان حيوان سياسي ، وبذلك يكون العصر الحديث قد اعطى معنى جديداً للفكر التقليدي وهو الثورة والتفكير في نظم الحكم أو أن شئنا أصبح الإنسان في العصر الحديث حياً نأياً ايديولوجياً .

٢- ولا يتحقق النشاط السياسي بصورة منظمة إلا بالانتماء الى حزب ، فالسياسة هي النظر والحزب هو العمل . ولا يعني الحزب التعصب لجماعة أو التحيز لاسرة أو الانتساب الى عقيدة ، فذلك هي القبلية الحزبية بل يعني تبني الواقع نفسه الذي ينشأ فيه الافراد ، والواقع هو الكفيل بفرض فكره .



وان كان الحزب هو بالضرورة تعبير عن مصلحة طبقية فإنه يكون أيضاً عن الفقراء والمعلمين وتجنداً لهم وهم يكونون الاغلبية في البلاد النامية . ولا يعني الحزب بالضرورة الثبات والمحافظة والبقاء على الاوضاع بل يكون أيضاً حزباً ثورياً من اجل الطبقات الكادحة .

وهنا ينشأ الحزب الثوري ليقوم بدور الانتقال من التحرر الوطني الى التحرر الاجتماعي ، السياسة اذن لا تعني بالضرورة المحافظة على الاوضاع بل قد تكون علماً للصراع ، ليست السياسة بالضرورة علماً للحكومات وللدول بل قد تكون علماً للشعوب وللجماعات .

وليس هدف الحزب هو بالضرورة الوصول الى الحكم واعطاء الاولوية لمصلحته الخاصة على مصلحة الجماعة ، فهذا ما يحدث في الغالب في أحزاب الاقلية ، لأن الحزب الجماهيري مصلحته مصلحة الجماعة ، بل لأن مصلحة الجماعة لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الحزب الجماهيري . وان كان من الصعب في البلاد النامية محو صورة الاحزاب التقليدية وما اتصفت به من عصبية وقلبيوتاتعية ورغبة في السلطة إلا ان الأحزاب الثورية في الصين وفيتنام والاتحاد السوفييتي وكوبا والجزائر واليمن الجنوبية يمكن ان تعطي صورة جديدة للأحزاب التي تقود نضال الجماهير الوطني والاجتماعي .

ومشكلة تعدد الاحزاب مشكلة وقتية صرفة ستختفي باختفاء هذا الجيل المخضرم الذي عاصر الاستعمار والاستقلال والذي نشأ في الاقطاع ونضج في الاشتراكية . فبقايا الاقطاع وعميلو الاستعمار القديم وأنصار الاستعمار الجديد كل هؤلاء هم الذين جامت الثورة الاجتماعية للقضاء عليهم ، ومن ثم فهم لا ينضمون بالضرورة الى الحزب الثوري ، ولا يمكنهم تكوين حزب يعملون فيه على ارجاء الاقطاع والاستعمار لأن في ذلك قضاء على الثورة . فالحزب الثوري الجماهيري هو أنسب الانظمة في مراحل التحول الاشتراكي من اجل تجنيد الجماهير التي لم تعود بعد على الممارسة السياسية . ولكن تترك للجماعات الاخرى حرية التعبير عن انفسهم وعن آرائهم وتكوين صحفهم ومجلاتهم وأنديتهم حتى تعي الجماهير بأخطار اعداء الثورة وحتى تعمق الافكار الثورية بالمناقشة الحرة حتى مع الافكار المضادة كي يؤمن خطرهما الى الأبد .

ولكن لا يعني الحزب الثوري الواحد سيادة رأي واحد ، وذلك لأن الحزب الثوري الجماهيري حزب ديمقراطي يقوم على المناقشات الحرة وعلى حرية الرأي وعلى الامتناع والاعتناع ، فقد يأتي الرأي من فلاح بسيط وقد يكون أدرى بمشاكل الأرض من أحد المتخصصين في الزراعة ، أو من عامل أبسط ، وقد يكون أدرى بمشاكل العمال من أحد المفكرين النقابيين ، وعلى هذا النحو يؤدي الحزب الثوري الديمقراطي دور الاحزاب المتعددة في جانبها الايجابي في تعدد الآراء ولا يقع في سلبياتها وأهمها ترك حرية العمل لاعداء الثورة في مجتمع لم تتأصل فيه جذور الثورة بعد ، ولم يتكون فيه الحزب الثوري الجماهيري . ولا تعني حرية الرأي في الحزب ، حرية الرأي النظرية ثم سيادة رأي السلطة الممثلة في الحزب ولا تحولت الديمقراطية الى ديمقراطية صورية زائفة واصبحت تسلطية مقنعة ، كما لا تعني حرية الرأي وصول السلطة للكشف عن آراء افراد الحزب ومحاسبتهم عليها ولا تحول الحزب الى احد وسائل الامن العام . وما دام هناك أيديولوجية يقوم عليها كل تعدد وجهات النظر من داخل الحزب ، فالأيديولوجية هي التي تجمع الآراء على المبادئ العامة للحزب ، وتكون مهمة الآراء

البحث عن أفضل الوسائل لممارسة النشاط السياسي وتطبيق مبادئ الحزب وتحويلها الى ثورة . فالانتهاه الايديولوجي هو الباعث على النشاط وليس الحافز المادي أو الربح الزائد ، فالاحساس بالرسالة ، الذي يحوله الانتهاه الايديولوجي الى ثورة منتظمة ، هو الباعث على النشاط .

ليست اللامبالاة اذن هي السبب في ضعف التنظيمات السياسية بل ان التنظيمات السياسية هي السبب في اللامبالاة بها لأن التنظيم السياسي الشعبي يتبع من الجماعة ويلبي حاجاتها ومن ثم فهو احدى صور الايجابية ، بل ان ضعف التنظيمات السياسية هو الذي يزيد في الشعور باللامبالاة بالنسبة للقيادات ، فقد انخفضت نسبة أنصار الاعتماد على القادة سنة ١٩٥٨ من ١٢,٧٧٪ الى ١٢,١٢٪ سنة ١٩٦٢ ، كما انخفضت ثقة الاهالي بأنفسهم من ١٥, ١٩٪ سنة ١٩٥٨ الى ٤,٧٦٪ سنة ١٩٦٢ وزادت نسبة اعتمادهم على السلطة ( كما كان الحال دائماً ) من ٦٨,٠٨٪ سنة ١٩٥٨ الى ٨٨,٤٤٪ سنة ١٩٦٢ .

٣- ولكن لما كان العمل من خلال الحزب فيه قضاء على كل المهوم وتطهير لكل الطاقات الزائدة ، وحل لكل الازمات الانفعالية فإن النشاط الحزبي لا يتم إلا من خلال جماعات صغيرة هي اللجان أو الأسر أو الخلايا . فالجماعة الصغيرة هي صورة مصغرة للحزب ونواته الاولى يدور فيها ما يدور في الحزب كله من قيادة وفكر وممارسة . تقوم الجماعة الصغيرة بتربية الفرد ، وتزرع قدرات الفرد وقدراته الفكرية أو العملية ، فهي بمثابة الأسرة الاولى له يرتبط بها وترتبط به ، ومن خلالها يقوى الفرد فكرياً ونشاطاً . وهي ليست بالضرورة سرية تعمل على قلب نظام الحكم بل قد تكون اسرة علنية لتثقيف الفرد وتنمية وعيه في درجاته الاولى ولتنظيم قراراته . لقد ارتبط مفهوم الجماعات الصغيرة بالأحزاب الشيوعية السرية وبمناهضة السلطات لها وأصبح الانقضااض عليها كالانقضااض على جلسات الحشيش . وميزة الجماعة الصغيرة تطور الفرد من خلال جماعة متسقة في الفكر والنشاط لأن الجماعة غير المتسقة تهدم نفسها بنفسها . وهذه الجماعة الصغيرة جماعة عمل مباشر ، تعمل على الطبيعة وتوصل القرارات وتجمع الجماهير العريضة ، يرتبط افرادها كما المناضلون الروس بعضهم مع بعض في الخلايا الثورية التي كانت الحياة الروسية تنفص بها قبل وقوع الثورة . الجماعة الصغيرة هي عصب الحزب ونواته الاولى ، وحزب بلا جماعات صغيرة يكون مجرد تجمع طائفي يتجمع بأمر وينفص بعصاة . فليست مهمة الجماعة الصغيرة تنفيذ أوامر اللجان العليا أو ترديد الشعارات أمام الجماهير أو تنظيم احتفالات الاستقبال والوداع بل مهمتها تثقيف الافراد وقيادة الجماهير قيادة فعلية من أجل النضال .

ولا يعني ارتباط الجماعة الصغيرة بفكر واحد التسلط في الرأي لأنها مدرسة الحزب وفيها يمارس الفرد حرية الرأي ، ويتعلم الفرد فيها القيام بتحليل مباشر للواقع ، ويقدم الدراسات الوافية عن ابنية طبقاته ، فالجماعة الصغيرة على هذا النحو هي مصدر القوة الدائمة ومن خلالها يتطور بناء الحزب وفكره ، فقد يصل الحزب الى مرحلة تتجسد فيه اللجان أو يتحول الى يبروقراطية حزبية ، وهنا تقوم الجماعات الصغيرة ، التي تنفص دائماً بالشبان الجدد وبالأجيال الأكثر حسماً في النضال ، وتقوم بدور التجديد وارجاع الروح الثورية الاولى للحزب .

انتساب الفرد الى جماعة صغيرة يجعله يحس ان مصيره بيده ، لا بيد قوة عمياء تسيره كيف تشاء ، بل يجعله

يجس بأن مصير الجماعة معلق بفكره وبنشاطه . الانتساب هو الوسيلة الوحيدة للقضاء على اللامبالاة ، ويعبر فيها الفرد عن نفسه ويكتشف ذاته ، وتبرز المشاكل وتظهر أوجه النقص في تكوينه . من خلال الجماعة الصغيرة تتحقق ذات الفرد ، ويصبح فرداً سوياً ، ويظهر نشاطه الكلي في صورته الشاملة ، وتتحول اللامبالاة الى التزام ، والسلبية الى ايجابية ، والانعزالية الى مشاركة ، والقنوط الى رجاء .

## ٢ - القرف . . . تحليل لبعض التجارب الشعورية(\*)

ليس المقصود بتجربة القرف هنا ظاهرة حسية أي ما يشعر به الانسان ازاء الروائح الكريهة ، بل هي تجربة شعورية تحدث في موقف ، اذ لا تثير رائحة عرق الحبيب القرف أو هبور المناضل في الماء الآسن لأن الموقف نفسه الحب أو النضال ، يطغى على الانطباع الحسي . القرف ليس ظاهرة فيزيولوجية بل ظاهرة نفسية تبدو في موقف انساني عندما تدخل الذات في علاقات مع الآخرين أي انها ظاهرة نفسية تبدو اجتماعية . ليس القرف من الاشياء اللزجة كالבصاق والبلغم ، فاللزوجية لا تبعث على القرف في كثير من الحالات فهناك لزوجية البالوظة ولزوجية الجيلاتين وطراوة الجسد . . .

وقد تختلف تجربة القرف من مجتمع الى مجتمع آخر أو من حضارة الى حضارة اخرى . فالمنافسة في مجتمع رأسمالي مظهر من مظاهر النشاط وتحقق للذكاء في حين انها في مجتمع آخر اشتراكي قد تثير القرف . والرغبة في العيش كنتيجة للجهد الذاتي بصرف النظر عن احوال الآخرين - انقلد نفسي والآخرين الى الجحيم - مطلب أساسي في مجتمع في حين انها قد تثير القرف في مجتمع آخر .

كما يختلف القرف داخل المجتمع الواحد من طبقة الى طبقة ، فالأيادي السوداء والملابس القادرة للطبقة العاملة مظهر من مظاهر الشرف والعمل في حين انها قد تثير القرف في الطبقة الراقية ، والانحلال الجنسي في طبقة ارسقراطية يكون مظهراً من مظاهر التمدن ولكنه يبعث على القرف عند الطبقات المتوسطة ، فالتطبقات مجتمعات صغيرة بعضها فوق بعض بالرغم من وجودها في مجتمع واحد .

وقد يكون القرف لاشعورياً أو شعورياً ، فالقرف اللاشعوري هو الذي يحدث نتيجة لتراكمات عديدة

---

(\*) قدم هذا البحث لمجلة « الكاتب » أولاً ثم لمجلة « الفكر المعاصر » ثانياً في منتصف سنة ١٩٧١ وهو آخر ما كتبت تقريباً في هذه الفترة ولكن تنضلت الأولى وترددت الثانية . والمقال الاصلي مفقود، وله صياغة ثانية من المسودة .

من مظاهر البرؤس والضنك ، وقد يقوي ذلك احساس عام بالقضاء والقدر وأنه لا يمكن تغيير شيء أو إيمان متعال بإمكانية عالم أفضل في نهاية العالم كنوع من العزاء والسلوى . وهنا يتحول القرف الى طبيعة ثانية أو الى تجربة أصلية . فالفلاح لا يقترف من وضعه ، ولا يظهر قرفة الى الشعور إلا بعد الوعي بالقرف حين يبدأ في الثورة على واقعة ، وعندما تنكسر العوالم أمامه ، ويصبح قادراً على الموازنة والمقارنة . ومن ثم فقد نكون هناك مواقف تبث على القرف دون أن نتحدث بتجربة القرف ، ولا نتحدث بتجربة القرف إلا بعد الوعي بالقرف .

القرف إذن ظاهرة حضارية أي انها تراكم لبعض الظواهر ، والظواهر الحضارية ليست ظواهر فردية مثل اشتمزاز الشيخ من الموضة أو استنكاف راكب الأوتوبس من جارة بل ظاهرة جماعية تنشأ داخل العلاقات الاجتماعية . ليس القرف ظاهرة فردية مثل تحول الرجل الى امرأة أو اختيار الرجل لامرأة لما لها أول طبعها أو الزوج المخدوع أو الرجل المختل بل ظاهرة اجتماعية يتحول هذه الحالات الفردية الى انماط للسلوك الاجتماعي .

وليس القرف حكماً مسبقاً على العالم أو تصوراً فلسفياً بل هو تجربة واقعة . ليس القرف حكماً على العالم بأنه خير أو شر أو نظرة عقلية في الانفعالات بل هو تجربة معاشة تحدث لفرد يتسبب الى حضارة ويعيش في مجتمع أصبح وضعه مشيراً للقرف . ومن ثم فليس القرف وليد تجربة ذاتية فردية بل هو تجربة ذاتية فردية نشأت في اوضاع اجتماعية تبث على القرف . القرف إذن ظاهرة ذاتية وموضوعية في آن واحد .

ومن الصعب ان نجد للقرف مرادفاً في اللغات الاجنبية . فهناك الـ *ashmazzaz* و *Dégout* والغثيان *Nausée* والقيء *Vomissement* وهي في غالبيتها الفاظ تدل على القرف دلالة مجازية . درس ديكرات الـ *ashmazzaz* في « مقال عن الانفعالات » وأعطى له تفسيراً فيزيولوجياً خالصاً إذ انه ينشأ عن أبخرة الدماغ !

ومهما يكن من شيء فإنه لا وجه للصلة بين تجربة القرف في مجتمعاتنا النامية وتجارب الغثيان في المجتمعات المتقدمة ، فهذه وليدة ظروف مخالفة تماماً لتلك . فالغثيان في المجتمعات المتقدمة وليد المجتمع الرأسمالي ودعائمه التي يقوم عليها من استغلال واحتكار أو وليد تحويل الحياة الى آلة أو فقدان الحياة كلية تحت سيطرة العقل الصوري أو المادي على كل شيء وذلك بعد ان دام سلطان العقل أكثر من خمسة قرون . قد يكون القرف وليد العبث ، فكلمنا ازدادت الرفاهية المادية ازداد الشقاء « الروحي » وكلمنا زاد الانتاج ظهر شبح الحرب ، وكان المجتمع الحديث يحتوي على مظاهر انهياره في داخله .

لذلك ، ستقوم بهذه الدراسة ، بتحليل لتجارب مباشرة نعيشها جميعاً . ومن ثم ، فهي تحليل لوجدان العصر أو على الأقل لأحد مظاهره في إحدى لحظاته التاريخية نشعر بها كل يوم . يسمع كل منا كل يوم هذه العبارة : « أنا قرفان » وقد عبر الادياء الشبان في أشعارهم عن هذه التجربة بأصدق تعبير ، فسادت أشعارهم الفاظ تدل على القرف مثل الموت والغثيان والدم والظلمة والهجرة والبكاء والغربة والحيرة .

والاحساس بالقرف ليس ظاهرة سلبية فقط تشير الى اشتمزاز النفس والاحساس بالغثيان وبالشعور بالإنقباض ، وبسبابة التشاؤم وبالرغبة في عدم الحركة وإيثار السكون ، بل هو أيضاً ظاهرة ايجابية تشير الى

رفض التفاهة وتفاقم الازمة والرغبة في اطلاق القوى الحبيسة وتوقع تغير قريب عندما ينفرج الهم . فالشعور بالقرف هو شعور على اية حال ، وحية الشعور في حد ذاتها مظهر ايجابي يدل على وجود الوعي حتى وان كان حبيساً منقلباً على نفسه .

والقرف تجربة متداخلة متشابكة تجمع بين تجارب اخرى عديدة مثل الخوف والجلين والتناق والخيانة . . . الخ . البعض منها علة حدوث تجربة القرف ، والبعض الآخر معلول لها . ونظراً لتداخل هذه التجارب قد يكون البعض منها علة ومعلولاً في آن واحد . ومع ذلك فسأحاول الفصل بين هذه التجارب المتداخلة واعتبار بعضها علة والبعض الآخر معلولاً ، ثم سأحاول في النهاية الحديث عن وسائل القضاء على القرف .

### أولاً - اسباب القرف :

١- ينشأ القرف في موقف العجز ، عندما يجد الانسان نفسه عاجزاً عن أن يفعل شيئاً ، فالتأثر الذي يغير ويرى نفسه عاجزاً عن فعل شيء يصاب بالقرف ، والجندي ، الرابض أمام العدو بلا معركة يصاب بالقرف . القرف اذن ينتج عن نشاط مكبوت أو عن قوة ضائعة لا تتسرب إلا من خلال الشعور بالقرف . ويبلغ العجز ذروته عندما يجد المتناضل نفسه وقد تحول الى متفرج عندما يقضى على المناضلين في مذابح جماعية ، واستاذ الجامعة الشاب يشعر بالقرف عندما يجد الجامعة وقد تحولت الى مجموعة من المصالح المشتركة بين عدد من الافراد تدخل في مساومات مستمرة بينها على حساب المصلحة العامة أو عندما يترك الدعاة الرسالة ويتحولون الى موظفين . والطالب يشعر بالقرف عندما يجد نفسه كل سنة في نظام مختلف وعليه السمع والطاعة دون ان يؤخذ رأيه وكان مستقبله أصبح في يد خفية تسيره كما تشاء . والذي لا حول له ولا قوة يصاب بالقرف عندما يشعر انه لا حول له ولا قوة أمام نظام يختاره ويسميه ويوافق بدلاً عنه . فالساعي الذي يبلغ مرتبة أقل من أربعة جنينها يصاب بالقرف عندما يجد نفسه وقد خصم منه جزء من مرتبه لأنه عضو في تنظيم أو اتحاد يجد نفسه فيه ، ويصاب بالقرف من رئيسه الذي يحاول اقناعه بأنه عضو عامل فيه ! يصاب الانسان بالقرف عندما تقام امامه المذابح للوطنين ولا يستطيع ازماءه شيئاً ، عندما يتحول الانسان الى متفرج أو معاهد أمام أحداث تستدعي منه أن يأخذ موقفاً ، عندما لا يتحول النظر الى عمل . ويصبح النظرة غاية في ذاته وكان الثورة لا تخرج عن نطاق الكلام ورفع الشعار .

٢- ينشأ القرف عندما لا يكون مصير الانسان بيده ، عندما يقرر له أو عندما يريد الآخرون ان يعيشوا ابطالاً على حسابه<sup>(١)</sup> ، عندما يجد نفسه مأموراً أفيطع ، عندما يتحول الانسان الى آلة للتنفيذ ، وكثيراً ما صرخ سارتر على لسان روكنتان «Roquentin» « لم أعد حراً ، أو لست حراً ولم أعد استطع ان افعل ما أريد . . . هناك غشيان في يدي »<sup>(٢)</sup> .

(١) هذه تجربة علمي في مسرحية «الدخان» لبياتيل رومان .

La Nausée, p. 22, 23. (٢)

ينشأ القرف عندما لا يمارس الانسان حريته ، ويحقق ذاته ، عندما يصبح كالريشة في مهب الريح ، عندما يفقد ذاته ، عندما يضيع جوهرة عندما يتحول وجوده الى عدم ، عندما يصبح دمية تحركها أصابع خفية ثم يرمى بها في النهاية في مخزن اللعب<sup>(٣)</sup> .

٣- ينشأ القرف عندما يتحول الناس جميعاً الى آلات ، ويصبحت مجرد ديكور ، وان تقوم المجالس وتنفض أي أن تتحول الحقيقة الى مظهر : « وهل كنت إلا مجرد مظهر »<sup>(٤)</sup> ، وهنا يغيب التجمع الانساني ، ويضيع سلوك الجماهير ، وتقف حركة التاريخ ، وتتحول مظاهر الحياة الى اشياء مصممة . ينشأ القرف عندما تتحول الكتل البشرية الى كتل من لحم متراص ، وعندما يتحول الماء المالح الى ماء أسن ، وعندما تتحول الجماهير الغاضبة الى قطع من العبيد وعندما تتحول المظاهرة الصاخبة الى جنازة صماء ! في مجتمع القرف ، كل من يخرج على السلبية والعجز وعن السمع والطاعة وتنفيذ الأوامر فهو مشكوك فيه ، وكل من يعرض فكرة لا يرددها الآخرون فهو خارج على الجماعة ، فالجرائد واحدة وتنوع اختتام العناوين .

٤- ينشأ القرف من ضياع الذات والتسول أمام الآخرين . ليس القرف من العاهرة من انها ليست بلدي فضيلة فقد تكون هي « المومس الفاضلة » ولكنه قرف العهر عندما تعرض الذات نفسها وتتسول ، عندما يطلب المقتول شفاعته القاتل ، وقد قيل : « ان لم تستع فاصنع ما شئت » عندما يطلب صاحب الحق ود المفتصب ، وعندما يستجدي المحكوم عليه بالاعدام عطف جلاديه . ليس العهر هو عرض الجسد ، فقد تعرض الأجساد وتكون الأرواح طاهرة ، كما هو الحال في « سونيا » دستوفسكي في « الجريمة والعقاب » . يصاب الانسان بالقرف أمام الانسان اللوح الذي يستجدي ولا يمين من الاستجداء ، مثل تسول طالبي الهجرة على ابواب السفارات حتى انه ليقدف بالاستمارات في الهواء حتى تتساقط وتلتفحها الأيدي ، حتى لو بقطعة ، وفي المعارض ترمى العينات في الهواء ويتقاذف عليها الجميع ، وتدوس الاقدام على الرؤوس والأجساد ! وقد حذر اقبال من قبل من « فلسفة السؤال » فالاستجداء مقتل للذات ، والتسول نهاية لها .

٥- وقد ينشأ القرف عند البعض من عدم وضوح العلاقات الاجتماعية أو اضطراب الذات أن تسلك مع آخرين يقابلونها بموقف ازدواجي . ينشأ القرف عندما لا يسود العلاقات الاجتماعية القانون ، بل يسودها المزاج والهوى والمصلحة والمساومة . ينشأ القرف عندما لا يدري الانسان ما هي علاقاته بالآخرين ، ومن ثم تتحول الحقائق الى انفعالات ، وتضيع الموضوعية في الذاتية . فالواسطة تبعث على القرف ، والحياة تثير الاشتزاز ، واعطاء الحق لمن لا يستحق يفرز التفرز . في مجتمع القرف يأكل الكبير الصغير ، ويضطهد القوي الضعيف ، ويضيع الحق ويغيب القانون ، ويتم ذلك على مستويات عدة ، فتخطط الطبقة الحاكمة وتضع القوانين لصالحها ويدفع الآخرون الثمن !

٦- ينشأ القرف من الخوف والجبن والنفاق والتعايش والمصالحة الجوفاء . ينشأ الخوف عندما يضع من

(٣) هذه اغنية من تأليف نؤاد قاعود وتلحين الشيخ امم .

(٤) La Nausée , p. 113.

الذات قدرتها على اعلان الحق والتخلي عن الشهادة وهي قول الحق في وجه الحاكم الظالم . فالحق جبن يبعث على القرف عندما يعلم الآخر الحق ولا يفصح عنه . وقد قيل على مسامعنا « الجبن سيد الاخلاق ! » فاذا التوت الذات نشأ النفاق عندما لا يعبر الآخر عما يدور في نفسه إلا في بيته وبين قومه ويمنعه على الملا ، عندما تتحرك الذات في الخفاء وتسكن في العالانية لا عن تدبير وحركة بل عن جبن وتلصص . ينشأ القرف من النفاق عندما يعلن الآخر غير ما يظن ، ويتحول العيوس الى ابتسام ، والردائل الى فضائل ، والحياة الى وطنية . فالمطرب يقف في بداية حفلة دقيقة حداداً على الراحلين ثم ينقلب فجأة الى راقص ومغني يطرب الجماهير حتى الصباح وكان أنات الحزن ونغمات الفرحة تدار بمفتاح ! في مجتمعات القرف قد تعني « نعم » لا « وقد تعني » لا « نعم » ، وقد تعني الابتسامه المقلب الممد . وفي مجتمع النفاق يتشلق بالفضيلة ويكثر العري ، وتذكر الفضائل ويروج لمسرح الجنس والاشارات العلنية له في المسارح والافلام ، ويبدأ البرنامج الديني وينتهي برقصة شرقية . ينشأ القرف في مجتمع النفاق الذي يجعل المحرم علناً والمباح سراً ، وعندما يتحول فيه الحرام الى حلال والحلال الى حرام ، عندما يمكن الحديث عن كل شيء إلا ما يعلمه الناس جميعاً ، وعندما تصبح القاعدة هي الشاذ والشاذ هو القاعدة .

٧- ينشأ القرف من رؤية من يريد انقاذ نفسه مع غرق الآخرين ، والذي يريد ان يشرى من ازمات الناس « كالشيخ حسونة » الذي تزهده تجارته مع احتلال الهجانة للقرية في « الأرض » للشرقاوي ، وهم الدين يصفهم لبين باسم « الانتهازية » والذين يسميهم سارتر « الأوياش » Les Salauds . ينشأ القرف عندما يفسر المفسر النصوص الدينية على هواه من اجل الدفاع عن مصلحة شخصية باسم الدفاع عن الدين ، أي عندما يقوم التفسير على النفاق من الكهنوت . وفي أدبنا المعاصر ثورة الشباب على شيخ الطريقة الاكرمية والشيخ طلبة وتواطئه مع رزق بيه في « الفلاح » للشرقاوي ايضاً ، ولا تكاد تخلو رواية معاصرة من الشيخ المتواطئ مع السلطة . ينشأ القرف عندما يزايد اليمين على اليسار ، وعندما يقوم اليسار بدور اليمين ، وكلاهما انتهازي ، ويكون الشعب في كلتا الحالتين هو الضحية . والوصولية كالانتهازية تبعث على القرف ، فهي تملى كذب ونفاق . فحاشية الامر تبعث على القرف عندما تمدح سيئاته وتزين له اخطائه ، وكذلك الذي يضحى بكل شيء ، بذاته ومبادئه والآخرين في سبيل الوصول والترقي ، وعندما يقوم الطلبة بالانفصال الوطني ويتعرضون للقمع ويخضعون لاساتلة الثمار ويصلون الى كراسي الحكم ! ينشأ القرف عندما تشتري الضمائر والدم ، ويتاجر في الاعراض ، ويتسابق العارضون لبضائعهم فتنتقي منهم السلطة ما تشاء ، ويظل الباقي في قائمة الانتظار . ينتظرون على الباب في طابور طويل ، وعندما يشتري من الناس صمتهم ووعد كل منهم بمعاش ! ينشأ القرف من الخائن والواشي الذي يلقي بزملائه الى المفصلة من اجل انقاذ نفسه . ينشأ القرف من الذي لا يكمل نهاية الشوط ويطلب بالأجر امام المصورين والعدسات ويقول : اني جريح يا رفاق<sup>(٥)</sup> .

٨- ينشأ القرف من الفكر التبريري الذي يتحول فيه الفكر الى عهر الكلمات ، وتصبح مهمة المفكر تبرير



القائم ، وإثارة الثبات على التغير ، يصاب الانسان بالتقزز لأنه يرى الحق مهضوماً والشرف ضائعاً وعندما يرى «الفشارين» في كل مكان كما هو الحال في مسرحية « الزجاج » لالفرد فرج ، أو عندما تتحول الوجوه الى مرايا . لذلك فرق الفلاسفة بين الحقيقة والمظهر أو بين الشيء في ذاته والظاهرة . ينشأ القرف عندما يتغير السطح والجوهر باقياً لم يتغير ، وإن يحمل « محمد الحيوان » بدلاً من « علي الحيوان » وإن يتم طلاء واجهة المنزل ، والمنزل آيل للسقوط .

وأخيراً القرف هو حلول الشلوذ محل الطبيعة ، لذلك يبعث الشلوذ الجنسي على القرف ، والرجل المخنث ، والمرأة المسترجلة ، والحياة المهترئة ، والسلوك المتسبب ، والوعي الضائع ، والصوت الخافت ، والألم المكبوت ، وبكاء الرجال .

### ثانياً - نتائج القرف :

١- ينتج عن القرف احساس باليأس التام ، ويشعر القرفان بأن قواه أقل بكثير مما يرجح منه أوبأن الواقع أعنى من أن يغير فيه شيئاً . ويشعر البعض الآخر بأن جيله جيل ضائع أوبأن عصره عصر افلاس تاريخي . وفي مثل هذا الوقت غالباً ما يبحث الناس في تراثهم الوطني القديم عما يؤيدون به مشاعرهم الحالية فيجدون مثلاً « مافيش فايدة » أو « ماتت عبش نفسك » ويفوض الناس امرهم الى الله في « خليفها على الله » أو ياملون التغيير بأن شاء الله ، ويأمر الله ، وتكثر امثال هذه العبارات في الأغاني الشعبية ، ويحدث ما يسميه سارتر « الموت في الروح » .

٢ - كما يؤدي القرف الى حالة من السلبية الدائمة اشبه بنرفانا الهنود ، فيعجز القرفان عن الحركة ، ويكون السلوك هو عدم السلوك . والحقيقة ان العجز سبب ونتيجة ، علة ومعلول ، ينشأ القرف ويتولد عنه . ومن العجز عن فعل شيء تتولد الاهتمامات الفردية الخالصة كما حدث لشعب المانيا عندما ترك المشكلة الوطنية وانتبه كل مواطن لمصنعه أو متجره ، عربته أو منزله ، أسرته أو عشيقته . فالعجز عن الممارسة الفعلية للنشاط والمشاركة في القضايا العامة تتولد عنه الاهتمامات الفردية مثل شركات تقبل دفع الناولون لعربتك بالعملة المحلية ، سيارات نصر الشعبية ، البضائع الاجنبية من السوق الحرة من غير مسؤول عن مصادر العملة ، وتروج الكتب التي تلمي عطش الناس لموضوعاتها : كيف تحصل على ورقة تجنيد من اجل الهجرة ، مشاكل الهجرة والجوازات ، دليل العمل بالخارج ، الحياة الخاصة بالنجوم . وتسود التفاهة كما بدت اخيراً في كلمات الاغاني مثل « الطشت قاللي » وما يسمى بالاغاني الشعبية حتى الاعلانية منها . ويزداد الابتهاج بالمواسم والاعياد والبحث عن قمر الدين والزبيب وجوز الهند المبشور والتين المحفف ، ووفرة الكعك وكثرة الاجازات ثلغاً للجماهير للدرجة اعطاء شهر كامل للجامعات في اخصب فترات العام الدراسي ، والاكثر من النوادي الليلية ، وازدهار شارع الهرم ، وازدحام الطرقات في ليالي الصيف ، والاكثر من المسرح الهزلي والفرق الخاصة ، واستجداء الضحك الرخيص ، وفي نفس الوقت انتشار الفن الرمزي لتناول الحقائق في واقع أوحج ما يكون الى فن واقعي ( المرحلة الاخيرة في أدب نجيب محفوظ ) .

٣ - يؤدي القرف الى حالة من الملل والسأم ، فلا جديد تحت الشمس ، كل يوم يعاد ويكرر نفس

الشيء ، ونفس العناوين ، نفس الأفكار ، مرة بصيغة المضارع ومرة بصيغة الماضي ومرة بصيغة المستقبل ، وكأن الزمان كله قد أصبح لعبة الفاظ ، ويفقد الجميع الحماس لعمل أي شيء حتى أنه يصعب تحريك الناس حتى في أشد لحظات الخطر المحدقة بهم . وقد يظل الموظف على مكتبه الترب دون مسحه ، ولماذا مسح ؟ وما الهدف منه ؟ وهو ما عبر عنه سارتر بسؤاله ؟ *A quoi bon* ، وينتهي الناس الى فقدان الوسيلة والغاية معاً ، فقدان الوسيلة يؤدي الى ضياع الغاية ، وضياع الغاية يؤدي الى فقدان الوسيلة ، ويفقد الناس الاحساس بالزمان ، ويفيب التوتر الخالق ، ويضيع الاهتمام بأي شيء ، ويتم فقدان الذات .

٤ - يؤدي القرف الى حالة من التبلد الذهني والركود العقلي ، فلا يقدر احد على التفكير بعد ان يفقد الحماس وهي الحالة التي يسميها سارتر الموت في النفس « *La mort dans l'ame* » يصف بها ما يعترى الانسان بعد الهزيمة ، وعبثاً يحاول التخفيف عن ذلك بأحياء التراث الفلسفي القديم وبأعادة مسرحيات نصف قرن مضى وترويج بعض المسرحيات التي تتناول المشكلة السياسية . ويظهر الفن معبراً عن هذه التفاهة ويسطع الفكر ، ويشكي الجميع ، ألا يوجد عمل فني واحد ؟ ألا يوجد عمل فكري واحد ؟ ما هذا الخواء والفراغ ؟ والكل يعلم السبب وهو القرف الذي استشرى في نفوس الناس وحوها الى علم .

٥ - وكثيراً ما يؤدي القرف الى الولاء للأجنبي والى فقدان الصلة بالأرض موقفاً وموطناً . وفقدان الولاء ظاهرة عامة تنتهي بالناس الى الانعزال عن الأرض ، والى ان يعيش المواطن بجسده لا بروحه ، مما يظهر في الهجرة حتى انها لتعتبر بحق نقطة تحول في تاريخ أمة عرفت بالولاء لأرضها ، وبارتباطها بترابها ، ويحنيها الى وادياها ، اذا خرج المواطن عن قريته يصبح غريباً ، واذا عاد اليها رجع الى « أم الدنيا » ويتجه شعور الناس الى الأجنبي بفعل اجهزة الاعلام التي تصور الحياة في الخارج عل انها هي الأمل المنتظر ، فيزداد شعور الجماهير انحرافاً ، ويزداد وجودهم اغتراباً .

٦ - يؤدي القرف الى الاحساس بالدلة والمسكنة ، والى تخليد العبودية ، وتحول مظاهر القرف الى نتائج وتصبح العلة معلولاً والمعلول علة ، يسود الشاذ على الطبيعي ، وينتشر المهر بالطبع مثل « حميدة » في « زقاق المدق » ويتم التحول في روح الشعب ، وتتغير خصائص الأمة . تتحول « خير أمة اخرجت للناس » الى شر أمة اخرجت للناس ، ويتحول الشيء الى نقيضه . وبدل ان يكون غرض الذين هو التحرر يصبح هو الاستعباد ، ويشيع الموت في النفوس ، ويعم الخواء في كل مكان ، وتسود العدمية كل شيء ، ويحكم علينا من الخارج بأننا شعب ذليل بطبعه ، قذر بخلقه ، مسكين بجبلته ، شقي في جوهره ، فاذا انشئت حدائق عامة ربي فيها السكان الدجاج ، واذا غرس شاطئ النيل تحول الى مراحيض ، وغالباً ما نستعمل حوائط الشوارع المظلمة مكاناً للتبول<sup>(٦)</sup> ، ويجانبها تقوم عربات الأكل ، تتحول الحدائق الى أماكن للنفايات ، وترمى بالزباله بجوار الصناديق وليس بداخلها .

(٦) هي حوائط مسرح جورج أبيض «الأزيكية سابقاً»

٧ - ويؤدي القرف الى فقدان الاحساس بالحياة ، ويصير كل ضحك بكاء ، وكل فرح حزن . فإذا ضحك الانسان قال « اللهم اجعله خيراً » وإذا أراد الاب ادخال السرور على أسرته ببطيخة انقلب نكداً لأتفه الاسباب وغالباً ما تنقلب الافراح الى ماتم ، وكأن التمتع بالحياة لا يكون إلا جريمة ، واتهام كل من يخرج على ذلك بالمهر والفجور والاباحية ، ويضيع الاحساس بمعطلة نهاية الاسبوع . وينحول المنزل الى مرتع لمظاهر القرف من سب وشتم وتراب وضجيج . فالقرف مقتل للحياة ، ولا غرو فهو مظهر من مظاهر العدم ، والموت عدم .

٨ - ومع ان القرف ظاهرة نفسية اجتماعية وليس ظاهرة فيزيولوجية حسية فحسب إلا أن هذا القرف النفسي قد يؤدي الى مظاهر فيزيولوجية . فتكون للقدارة الأولية على النظافة ، ولربما كنا من أكثر الشعوب اهمالاً في اللباس ، فالجزار يسير بجلبابه الملطخ بالدماء ، ينتقل في الطرقات العامة « بعفريته » الملطخة بالزيت ، والمحصل يعمل ببذلته الرسمية الصفراء المرقعة بخيط أبيض وأسود وبليحة طويلة وأسنان صفراء دون التفرقة بين ما يتطلبه العمل وقت العمل وما يتطلبه السلوك العام واصبحتنا نعجب للمفحام الاجنبي المتهنم ، وللفلاح الاجنبي النظيف ، وللخياز الاجنبي المتمنطق ، ومع أن العمل شرف إلا انه أصبح عند الجماهير سبباً للقرف . ومظهراً له . والبصق في الطرقات ومن نوافذ المركبات العامة قذف للقرف على عالم القرف .

### ثالثاً - وسائل القضاء على القرف :

لما كان القرف هو الشاذ بالنسبة للطبيعة ، وهو الاستثناء بالنسبة للقاعدة ، يمكن القضاء عليه أيضاً بوسائل من نفس النوع أي وسائل شاذة واستثنائية مثل ان يخلق الانسان من ذاته عالمه الخاص وهو في وعي تام وتكون له فلسفة « طز » كما هو الحال في « محجوب عبد الدائم » في « القاهرة الجديدة » أو فلسفة « اضربها صرمة » أو « خليها على الله » أو ان يخلق الانسان من ذاته جمهورية فاضلة يعيش فيها كما هو الحال في « جمهورية فرحات » أو أن يفرق الانسان في التدين والعزاء ويحمي في طلب النصر الوهمي . أما بالنسبة للنوار الذين لا يستطيعون استبدال ثورتهم بالقرف فيظهر نشاطهم فيها وراء الستار في تكوين التنظيمات السرية كوسيلة للتنفيس عن النشاط المكبوت . اما عامة الشعب فقد يلجأ الى الفكاهة والسخرية كتنفيس عن قرفة الدائم ، يخلق من نفسه بهجة حتى يمكنه ان يعيش ولذلك عرف شعبنا بأنه أكثر الشعوب القاءاً للنكتة ، وللنكتة السياسية بالذات لأنه أكثر الشعوب قرفاً . أما « ضيق الروح » فيثورون في المركبات العامة لأتفه الاسباب ، ويعملون من « الحية قبة » ويشترك الجميع في الجدل والعراك ، الكل قرفان ، يظهر قرفة على قارة الطريق وعند اللمة والزحام ، فالكل مكبوت ، ويود اظهار نشاطه بأي ثمن . عندما يود عامة الناس ملء الفراغ يسبرون في الطرقات أو يصعدون المركبات العامة « والترانزستور » في الأيدي أو معلق في الرقاب لخلق موضوع وهمي للاهتمام أو للاعلان عن ذاته المنسية .

ولكن يمكن القضاء على القرف بالطبيعة ذاتها دون الالتفات حولها يمكن القضاء عليه اما تدريجياً

عن طريق التربية الطويلة ، والتطور الحضاري ، واما دفعة واحدة عن طريق الثورة العامة . فالطريق التدريجي كمن يحاول هدم جبل بمحور صغير ، لا يؤدي إلا الى تحريك بعض الأفراد أو فئات معدودة ، وهو طريق محمد عبده ، اما التحول المفاجيء ، فهو الكفيل بالقضاء على تراكم القرف وهو طريق الأفغاني .

ومع ذلك فالقرف حالة عارضة على الطبيعة الانسانية التي تتجوهز في النشاط ، ومهما تراكم القرف فإنه يمكن القضاء عليه بالرجوع الى الطبيعة البشرية بالطرق الآتية :

١ - اطلاق القوى الحبيسة ، والتوحيد بين قوى الذات : القول والعمل والوجدان والفكر حتى لا تتبعر طاقاتها ، وقد استطاع عمر بالتوحيد بين قوله وعمله وفكره ووجدانه اشهار اسلامه ومنذ ذلك اليوم انتقلت الدعوة من السر الى العلن .

وكذلك اطلاق قوى الشعب ، ورفض كل مظاهر الازدواجية من كذب ونفاق وتقلب وسوء نية وهي المواقف التي حللها سارتر كمظاهر للعدم ( باستثناء التساؤل والنفي لأن التساؤل يقضي على السلبية ، والنفي يقضي على الخنوع والاستسلام ) . فلحظات الصدق هي لحظات تحول في التاريخ لذلك كانت الثورات لحظات صدق ، وقد كان المسرحي التقليدي يعتمد على لحظات صدق في مسار النفاق ( ثورة بيومي افندي ضد امرأته ، ثورة حمدي امام العرض الحبلية والفتوة وامرأته في مسرحية « الزجاج » ) . فانهجار الذات هو الظهور المفاجيء للطبيعة المكبوتة ، وهو ما يقوله المصلحون دائماً من بقاء الباطل في غيبة الحق عنه . والبؤرة الثورية هي لحظة صدق في مجتمع مستسلم ، ومقال فكري حاد حجر يلقي في ماء آسن ﴿ واذا قال رجل من آل فرعون يكتم ايمانه انتقلون رجلاً ان يقول ربي الله ... ﴾ وقد كانت الخطط المضادة باستمرار هي القضاء على القيادات باحتوائها أو رشوتها أو استئصالها . فقد تم القبض على « عبد العظيم عبد المقصود » في « الفلاح » ، والقاء القبض على قائدي المظاهرات أول خطوة في القضاء عليها ، والقبض على التنظيم السري خطوة من اجل القضاء على الثورة . وقد تنتهي لحظة الصدق الى الشهادة ، فتكون شهادة على العصر ويكون الصادق شاهداً وشهيداً ، والرومانسية احياناً اقرب الى اثارة الخيال الثوري ، والخيال الثوري في مجتمع القرف يقظة لوجدان الشعب القرفان ، ولذلك كانت الرومانسية في الفن اصدق من الكلاسيكية لأنها تعبر عن لحظة صدق ، فالمنضمون أكثر انطلاقاً من الشكل ، والجوهز أكثر صدقاً من العرض ، والبروستاتية أكثر صدقاً من الكاثوليكية .

٢ - اخذ مصير الذات بيدها ، واستعادة حريتها ، فالمشاركة الفعالة في توجيه الواقع تحرير للذات من بقايا القرف . لذلك رفض « حمدي » في « الدخان » ان يكون مطية يركبها الآخرون كي يصبحوا ابطلاً على حسابه ، وآثر ان يتحول بأرادته الحرة ، ورفض شعب فيثام الاستعمار الاجنبي والعمالة الدخيلة ، ورفض التنظيمات الطلابية جميع الوصايا ، ورفض الشعوب الوصايا من حكامها ، ورفضت الاجيال الحاضرة وصايا الاجيال الماضية . لذلك كان الاستقلال مطلباً دون التبعية . وقد

استطاعت « فؤادة » في « شيء من الخوف » الوقوف أمام « عتريس » وتحرير القرية كلها ، وأخذ مصيرها بيدها .

٣ - تحقيق رسالة الذات ، فلكل ذات رسالة هي دعوتها في الحياة ، وهي الامانة التي عهدت اليها ، وهي ما يود الانسان ان يكتبه على قبره بعد الممات ، وهي الوصية التي يتركها الانسان للأجيال القادمة ، وهي وسيلة تحقيق خلوده في التاريخ عندما يتذكره الناس وعندما يبنون على ما قد تركه ويستمر البناء من جيل الى جيل . والكشف عن الذات سابق على تحقيق رسالتها . لذلك كان التعليم في مجتمع القرف يقوم على طمس معالم الذات وتغليفيها بمئات من الأقنعة اللفظية الزائفة دون فكر أو وعي أو أخذ موقف . كل انسان قد خلق لشيء ، وحياته هي تحقيق لما خلق له ، ومن هنا تأتي نشوة الحياة ، وقد جعل كائط الغائية اكبر دليل على وجود الله ، كما جعل اقبال العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . فالانسان يحيا للغاية وبها ، وهو ما عبر عنه تراثنا القديم باسم الاستخلاف على الأرض ، والامانة التي حملها الانسان بأرافته الحرة .

٤ - الدخول في صراع الازداد ، ورفض موقف المتفرج ، وتنظيم الصراع تنظيمًا علميًا حتى لا يخضع لموى أو يسوده الانفعال فيعاود الذات الشعور بالقرف ، فالتعرف على الذات يؤدي بالضرورة الى التعرف على الآخر ، فالآخر قابع في بطن الذات كما هو الحال عند فشته . وقد صاغ الفلاسفة الحياة في مفاهيم الازداد والسلب والنفي والتعارض والصراع من اجل البقاء والصراع الطبقي . فقد قال كائط بالكبر السلمي Granduer negative ، وقال هيجل وماركيوز بالنفي ، وتصور تارد Tarde الكون على انه تعارض شامل Opposition Nuiverselle ، ووضع لافل اللعبة كقيمة ، وجعل فشته الذات لا تضع ذاتها إلا بمعارضتها للآخر . ان خلق الافكار لا يكون إلا بصراعها . لذلك ، وحتى يتم الخروج من الجو الأسن للقرف تقوم الذات بالدخول في صراع الازداد حتى تصحو وتعود الى نشاطها الطبيعي .

٥ - تنظيم الصراع تنظيمًا جماعياً ، فمن خلال الجماعة ينمو الفرد ، ويكون النشاط اكثر ضماناً وأمناً ، ويصعب استئصال القيادات حتى لا تتحرك قواعدها العريضة ، وتتحول قضية التحرر من لحظات صدق فردية الى ثورات اجتماعية ، وتصبح الثورة الذاتية ثورة موضوعية وجزءاً من حركة التاريخ ، ومرحلة من مراحل التقدم . وهنا تصبح القيادة شعباً ، والشعب قيادة ، ويصبح الشعب خالقاً لقيادات جديدة اكثر شباباً من القيادات القديمة ، فكل واحد في القرية « محمود » كما هو الحال في « شيء من الخوف » وكل فرد هو « هوشي منه » كما هو الحال في فيتام . بل ان القيادات تكون جماعية ، والفكر جماعي والعمل جماعي ، والنصر جماعي ، والجزء جماعي ، وقد حارت الرومان في القبض على « سبارتاكوس » لأن كل عبد كان « سبارتاكوس » .

٦ - العيش على مستوى الوجدان ، وتمثل إحدى العواطف النبيلة حتى يبقى في الذات بصيص من ضوء : الحب ، الاخلاص ، الوفاء ، التضحية ، الثورة ، الجمال ، فالذات التي لا توجهها

احدى العواطف النبيلة تظل حييسة القرف ، لذلك كان الفنان اكثر احساساً بالقرف واولهم لأن الفنان يعيش بوجوده ، ولا تعني العواطف النبيلة العواطف الخلقية فحسب بل ما يسميه الفلاسفة « الانفعالات الاولى » ، فالحب عاطفة تجمع وتوحد والقرف تجرية تفرق وتشتت . والعواطف النبيلة كلها عواطف توحيد .

أما الانفعالات السلبية من كراهية وحقد وحسد وغيره فكلها عواطف تشتيت وتفرق وتفتيت وتبديد . فالطهارة الثورية أو النقاء الثوري يقضي على النفاق والكذب والخداع والتضليل والتبرير والتملق والجبن والخوف وكلها تبعث على القرف . ولا يعني ذلك وقوع في المثالية التقليدية فتضحية غيرأمر حقيقة واقعة ، وتفاني النائر الفيتنامي أو المناضل الفلسطيني واقع ملموس .عندما تحيي الذات العواطف النبيلة تقضي على كل مظاهر القرف ، لذلك حارب « سيرانو » حتى في لحظة موته كل الرذائل بالسيف ووجه طعانه للخيانة والنفاق والجبن والخوف والنمعة والاغتياب .

٧ - الاحساس بالتضال وبأن التغيير ممكن وأنه يحدث بالفعل ولو ببطء أو بصورة غير مرئية ، فمن انقراض الهزيمة - هزيمة المانيا أمام نابليون - خرج فشته لاعادة بناء شعور الأمة من أجل مقاومة المحتل ، وحول المقاومة الى نظرية في العلم ، والاعتماد على الذات الى نظرية في الاستقلال الاقتصادي والتنمية بالاعتماد على الموارد الذاتية دون حاجة الى ديون أو الى رؤوس اموال اجنبية . وقد جعل اقبال التضال عنوان الغائبة في تراثنا ووجداننا المعاصر مستبشراً بأية : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تفتنوا من رحمة الله ... ﴾ أو بأية : ﴿ ولا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون ﴾ بل ان الفلسفة الوجودية المعاصرة وان كانت قد ركزت على التشاؤم والتناقض والعدمية إلا أن بعضاً منها قد حاول اقامة « ميتافيزيقا الأمل » ، فالاحساس بالتضال هو تغيير للواقع الوجداني في خضم واقع مرقف وهو أضعف الايمان . ولا يعني ذلك اغراق في الطوباويات أو في التمنيات بل هو شعور بأن الثبات طارئ وبأن التغيير أصيل .

٨ - الانتقال من الفكر الى الوجود أو من الوهم الى الطبيعة ، فتتحول الاخلاق من المبادئ الى الطبيعة ، فليس هناك حلال أو حرام من حيث المبدأ بل من حيث الطبيعة ، فكل ما يساعد الطبيعة على الازدهار والنمو فهو حلال ، وكل ما يؤدي الى اضمحلال الطبيعة ونكوصها فهو حرام ( اقبال ) فالقتل حرام لأنه قضاء على الحياة .

فأخلاق المبادئ تتعرض لخطر الازدواجية بكل صورها من نفاق وكذب وسوء نية عندما يظهر الانسان احد اطراف المبدأ ، الواجب ، الفضيلة ، الصدق مثلاً ، وهو يعيش تجربة الطرف الآخر ، الحيانة ، الرذيلة ، الكذب ، في حين ان اخلاق الطبيعة هي أخلاق الواحدية والصدق واتحاد الظاهر والباطن . فكل ما يند عن الطبيعة أو عن الوجود فهو وهم وتعمية واغلام واضلال وتضليل ، وقد كانت حركات الفن باستمرار عود الى الطبيعة *Retour a la Nature* . أما المبادئ التي هي تعبير عن الطبيعة فتدخل ضمن اخلاق الطبيعة ، ويكون تحقيق المبادئ تحقيقاً للطبيعة .

## ثامناً - الجامعة والعمل الوطني

---

- ١ - رسالة الجامعة
- ٢ - مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا
- ٣ - الطلبة والمشاركة في العمل الوطني
- ٤ - برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس





## ١ - رسالة الجامعة (\*)

سياسة التعليم في بلد ليست سياسة مستقلة عن طبيعة هذا البلد ، والمرحلة التاريخية التي يمر بها - واختياره - السياسي الذي تحدده موارده الاقتصادية ، بل هي جزء من السياسة القومية ، يتم وضعها كما توضع الخطط للاقتصاد القومي ، وكلاهما استثمار ، خطة التعليم من أجل الاستثمار الاقتصادي . وان من أهم ما تعاني منه البلاد النامية اليوم هو هذا الفصل القائم بين حياتها الاقتصادية والسياسية وبين حياتها الثقافية والفكرية ، فقد كانت التنمية حتى الآن مركزة على الجانب المادي دون الجانب البشري .

ومعروف ان نظم التعليم لدينا في نشأتها كانت من وضع الاستعمار الذي كان يهدف الى خلق طبقة من الموظفين يدينون بالولاء للوظيفة أولاً وللرؤساء ثانياً ، ويكونون مجرد آلات لتنفيذ الأوامر ، وهي السياسة التي بدأنا نجني ثمارها في سنواتنا الأخيرة ، عندما أصبح هم الدولة في كل عام همين : استيعاب خريجي التعليم العام من الحاصلين على الثانوية العامة ، وتبدير الاماكن اللازمة لهم في الكليات والمعاهد ، ثم استيعاب مصالح الحكومة الآلاف من خريجي الجامعة من أجل التوظيف والانتظار سنة على الأقل من العمل الوطني ، حتى يتم القضاء على البطالة المفروضة ، ما زال التعليم اذن يهدف الى تكوين الموظفين الذين تنوء المصالح بهم ، كما تنوء الميزانية العامة للدولة بأعبائهم ، وفي نفس الوقت لا يزيد العمل الوطني بل يقل احياناً .

وهي تركة اذن ورثناها ، وعلينا تغييرها ، خاصة واننا اليوم لا ضمان لنا إلا وضع الخطط السليمة لجوانب حياتنا الثقافية والسياسية والاقتصادية ، واننا لا بد ونبدأ مرة واحدة وإلى الأبد

(\*) الفكر المعاصر، المجلد ٧٣ سنة ١٩٧١ .

وضع سياسة للتعليم العام والجامعي ، يضعها المجلس القومي المتخصص ، بصرف النظر عن تعيين الوزراء وتغييرهم ، فمهمة الوزير هي متابعة تنفيذ سياسة التعليم العامة ، وتوفير الامكانيات اللازمة لذلك ، وكثيراً ما عقدنا الندوات لمناقشة سياسة التعليم ، وكثيراً ما قدنا المؤتمرات ، وحررنا المقالات لنفس الغرض ، حتى اذا نقدنا الوضع القائم ، ووضعنا سياسة للوضع الامثل ، تصورنا ان مشكلة التعليم لدينا قد حلت ، وانه بمجرد تقديم الاقتراح فإن الواقع يتغير من تلقاء نفسه ، حتى اصبحت مناقشة مشاكلنا علناً نوعاً من تفريج الهم أكثر منها رغبة في تغيير الواقع ، وكأننا نقوم بعملية تعريض نفسي مستمر ، عندما نتحدث عما نحتاج اليه ، وان في ذلك اشباعاً للحاجة نفسها ، حتى صارت وظيفة الكلام لدينا هي حل المشاكل على المستوى النفسي لا تغيير الواقع<sup>(١)</sup> . وان احداث التغيير بالفعل هو افضل من مثات الاقتراحات المفيدة في تطوير التعليم . والتغيير لا يتم إلا بإرادة التغيير ، وإرادة التغيير لا تكون إلا إرادة سياسية ، التعليم اذن قضية وطنية ، تمس وضعنا القومي ، وليست مشكلة مهنية فحسب ، التعليم قضية وجودنا ذاته المهدد في المنطقة . وكثيراً ما بدأ الفلاسفة والمفكرون في لحظات الخطر تغيير مناهج التربية القومية ، وخلق ثقافة وطنية ابتداء من قضية التعليم ، كما فعل فشته إيام احتلال نابليون لمانيا .

#### أولاً - من التعليم العام الى التعليم الجامعي :

أولاً : تبدأ مشكلة التعليم الجامعي لدينا من التعليم العام ، واننا نستقبل الطلبة لدينا وهم قد قاربوا على العشرين ، وما زالوا غير مؤهلين للعلم أو للعمل الوطني ، وكان التعليم العام لم يؤد دورهم ولم يحقق هدفه إلا في بعض الأفراد .

فمثلاً نجد ان مستوى الطالب في العلوم الرياضية والطبيعية لا يؤهله كثيراً للالتحاق بالكليات العملية ، وأن مستواه في الآداب لا يؤهله أيضاً لدخول الكليات النظرية ، ولهذا وضعنا في كليتنا العملية سنة تمهيدية لرفع مستوى الطلبة وكان بإمكاننا الاستغناء عنها . وكذلك جعلنا سنة عامة في كليتنا النظرية وكان بإمكاننا الاستغناء عنها لو كان الطالب قد وصل في تعليمه العام الى المستوى المطلوب . ومع أنه لا مكان للمقارنة بين التعليم العام في البلاد النامية وبينه في البلاد المتقدمة ، إلا اننا نعلم ان الرياضيات الحديثة والسيرنطيقا قد دخلتا التعليم العام ، ولم يعد الطالب هناك يتعلم العمليات الحسابية الاولى ، الجمع والطرح والضرب والقسمة ، بل يدرس مباشرة انواع المجموعات الرياضية . نحن في حاجة اذن الى اعادة وضع لبرامجنا العلمية والادبية في التعليم العام كيفاً وكماً ، حتى يمكن حل المشكلة نفسها على مستوى التعليم الجامعي .

ثانياً : نجد ان مشكلة اللغات الاجنبية في التعليم الجامعي تبدأ في التعليم العام . فطالما طالبنا طلبتنا بقراءة بعض النصوص الاجنبية فلا يستطيعون حتى فك طلاسهم العنوان . ان حديث مدرسي اللغة الاجنبية بالعربية في دروسهم طيلة العام لا يجعل الطالب يسمع ولو مرة واحدة كل شهر انساناً

(١) انظر «رسالة الفكر» في هذا الكتاب

يتحدث اللغة امامه ، حتى يعيها . وتألفها اذنه ، والمدرس قادر على ذلك ، فقد تخرج من أقسام اللغات بكليات الآداب التي يكون التدريس فيها باللغة الاجنبية ذاتها . قد تكون نفسية المعلم هي السبب : مشاكله المادية ، الاعداد الكبيرة التي امامه ، ارهاقه البدني من كثرة ساعات العمل ، عدم التقدير الكافي ، عدم اعتبار التعليم قضية وطنية . . . الخ . ومع ذلك ، فإن تعليم اللغات الاجنبية يجب ان يتم باللغة الاجنبية ذاتها . وقد كان ذلك متبعاً قديماً عندما كان لدينا مدرسون أجانب ، من جنسية اللغة التي يعلمونها . لن يكلف ذلك عملا صعبة ، بل ويمكن ان يتم عن طريق التبادل ، ففي بعض البلاد المتقدمة يمكن لابنائها تعليم لغاتهم الوطنية بالخارج ، كبديل للخدمة العسكرية ، فنشر اللغة الاجنبية خدمة وطنية . هذا بالإضافة الى تغيير مناهج التدريس نفسها ، واستعمال لغة الحوار المباشرة ، واعطاء ما يتصل بالحياة اليومية ، حتى تزداد حصيلة الطالب من المفردات ، ولكي نخرج من الفصول المخلقة ، ومن الاسوار المحدودة .

ثالثاً : كثيراً ما نقاسي ونحن في الجامعة من غياب الثقافة العامة لدى الطالب ، وكأنه ، وقد قارب العشرين ، لم يقرأ شيئاً إلا الكتب المقررة ، وعيناً نحاول توجيهه الى القراءة ، أو الى ارتداد المكتبات فنقوم بالمستحيل مع أن الافكار لا تأتي إلا في سن الشباب ، فلو أن المواد الاجتماعية لم تكن محصورة في كتاب معين ، يحفظ مضمونه ويردده لما تعود الطالب في الجامعة اتباع هذه الطريقة وهو في مرحلة التنشيف الحقيقي . يمكن للمدرس ان يأخذ الطلبة الى مكتبة المدرسة التي غالباً ما تكون مغلقة لا تفتح دواليبها إلا للزوار وتستعمل كقاعة للاجتماعات ، أو توجد في مكتب ناظر المدرسة . ان اسلوب الحوار والمناقشة ، لا يمكن ان يتبع في الجامعة ما لم يتعود عليه الطالب في المدرسة أولاً ، ولا يمكن ان تتم التوعية الثقافية في الجامعة ما لم تبدأ في المدرسة أولاً ، ما أكثر ما نسمع عن الندوات المدرسية ، واللجان الثقافية للمدرسية . وقد تكون تلك مهمة مدرسي العلوم الاجتماعية في خلق الوعي الثقافي أو على الأقل خلق الرغبة في الثقافة ، وتعويد الطالب على التنشيف الذاتي .

رابعاً : نجد الطالب وقد أتى للجامعة وليس لديه احساس كبير بالثقافة الوطنية ، من هو ؟ . . والى أي جماعة ينتمي ؟ وما هو هدفه ؟ وما هي رسالته ؟ فإذا كان طالباً في العلوم ، فإنه لا يدري كثيراً عن المشاكل العلمية لبيته فيما يتعلق بالصحة أو الصناعة أو الزراعة . وإذا كان طالباً في الآداب فإنه لم يسمع عن الادباء المعاصرين له . يأتي الطالب ولم يتضح هدفه بعد ، ولم يعلم ماذا ينبغي وماذا يريد ، بل ان كثيراً من الطلبة لا يتحمسون لشيء ، وقد أتوا الجامعة لأن مجموعهم يسمح بذلك ولأن مكاتب التنسيق قد أرسلتهم اليها ، ونادراً ما نجد طالباً يشارك في الحياة الثقافية الشهيرة وفي الحياة الفنية الموسمية ، ونادراً ما نجد منهم من يساهم في حركة الادباء الشباب ، أو في حركة النقاد الشباب الخ .

خامساً : نجد الطالب وكان الاحساس بالعمل الوطني لديه معدوم أو سطحي : فكثيراً ما نود تحريك الطالب نحو المسؤولية الوطنية ، ولكنه لا يود ذلك ، ويريد الاقتصاد على مهمته الضيقة وفي أضيق الحدود ، أي تحصيل العلم في حين ان الطالب وقد ناهز العشرين يكون مسؤولاً عن أمة

بأكملها ، فهي السن التي تظهر فيها القيادات ، وتتحدد فيه الرسائل الوطنية . وإن ظهر نشاط الطالب الوطني ، فإنه كجزء من العمل الرسمي المفروض ، فقد تعود أن يكون احساسه بالعمل الوطني احساساً بلوحة على الحائط ، أو بصورة على الواجهة الرئيسية للمدرسة ، أو مجموعة من العبارات المكررة في مادة اللغة العربية والتاريخ والجغرافيا ، والمواد الاجتماعية . لم تستطع المدرسة إذن امتصاص النشاط الطلابي كله فنرى الطلبة ، وقد ملأوا الطرقات بعد خروجهم من المدرسة ، يلعبون الكرة ، ويقضون اغلب النهار على هذا الحال . هناك إذن طاقات مختزنة لدى الشباب لم تستوعب كلها في التعليم العام ، ولا تظهر في التعليم الجامعي الذي يبدأ الطالب فيه ، وقد شارف على تحمل الاعباء الأسرية المادية ، التوجه بثقله كله الى قضاء السنوات الأربع ، حتى يصبح مؤهلاً اجتماعياً لكسب القوت .

### ثانياً - هدف التعليم الجامعي :

ومع ذلك ، فإنه يمكن استدراك الأمر ، اذا استطعنا وضع سياسة قومية للتعليم الجامعي . . . فللجامعة في البلاد النامية دور مخالف تماماً لدورها في البلاد المتقدمة ، الجامعة في البلاد النامية جزء من تاريخ نضالها الوطني ، فقد نشأت مع ظهور الحركة الوطنية ، كما حدث في مصر عندما اكتسب الشعب لها باقتراح جريدة المؤيد سنة ١٩٠٥ ، لسان حال الحزب الوطني ، ومنذ نشأتها وهي تقود النضال الوطني ، ويسقط الشهداء منها وقد يكون أغل ما بالجامعة هو النصب التذكاري للشهداء الذي يعلن أمام الاجيال الحاضرة والقادمة دور الجامعة في قيادة العمل الوطني . ولا يعني العمل الوطني المباشر أي الالتزام باختيار السياسي للأمة ، ولكنه يعني توجيه سياستنا التعليمية على أساس وطني ، ويتضح ذلك في العلم الوطني ، وفي الثقافة الوطنية ، وفي العمل الوطني .

١ - والعلم الوطني في بلد نام يعني الربط الحضاري بين العلم القديم والعلم والجديد ، وهو ما تفعله البلاد المتقدمة على مستوى تاريخ العلم ، لأن وجودها قد ثبت ، وليست في حاجة الى اثبات وجودها بأثبات فكرها . فمثلاً يمكننا التركيز أكثر فأكثر على تاريخ الرياضة في تراثنا القديم عند الخوارزمي أو الرازي أو ثابت بن قرة لتطوير النظريات القديمة والقائه الضوء عليها بما وصلت اليه الرياضيات الحديثة ، ويمكننا ان نفعل ذلك ايضاً في الطبيعة عند ابن الهيثم أو الخيام ، أو في الكيمياء عند جابر بن حيان أو عند الكندي ولا يعني ذلك وقوعاً في النظرة القومية الضيقة ، أو رجوعاً على الذات ، وانغلاقاً على النفس ، وابقاء على التراث المحلي دون العالمي ، لأن الجامعات في البلاد المتقدمة تقوم بنشر هذا التراث ، فقد نشر معهد العلوم بموسكو اعمال ابن الهيثم الكاملة ، وأعيدت دراسة « المناظر » بنظريات الضوء الحديثة ، وتاريخ العلم جزء من العلم ، بمعنى انه وعي بأسباب تقدم العلم ، وجزء من تكوين عقلية الباحث العالم ، وقد كثرت في السنوات الاخيرة في البلاد المتقدمة معاهد تاريخ العلوم من اجل اعطاء دفعات جديدة للعلم الحديث ، خاصة للعلوم الانسانية في أزمتها الراهنة . وبالتالي تستطيع كليتنا العملية ان تساهم في نهضتنا المعاصرة بربط الجديد بالقديم حتى

تتحقق وحدة الحضارة وتجانسها الزماني .

ولا يعني ذلك معرفة القديم لمجرد العلم به كجزء من تاريخ مضى ، أو للفخر به كجزء من تراث نعتز به ويعوض ما نشعر به من نقص أمام نظريات العلم الحديث ، بل ل طرح المشاكل من جديد ، وهي نفس المشاكل الحالية ، والتعرف على المناهج القديمة لحلها ومقارنتها بالمناهج الحديثة المعاصرة ، حتى تتحرك عقلية الطالب العلمية ، ويساهم مع القدماء والمحدثين في وضع الحلول ، أي ان الطالب على هذا النحو يدرس العلم كما يدرسه العلماء ، وكثيراً ما أتت الاكتشافات الحديثة من بعض الميادين الأخرى المجاورة أو من بعض التصورات القديمة ، فكما أن التاريخ يعيد نفسه والحلوس الفلسفية تتكرر ، فالعلم أيضاً يعيد نفسه .

ويحدث كل ذلك ، ويكون المرجع الأول والآخر هو الواقع الذي يعيشه الطالب بنفسه سواء الواقع العريض وما يجريه من ملاحظات على الطبيعة ، أو الواقع الضيق وما يجري عليه من تجارب محدودة داخل المعامل ومراكز البحث . ولذلك يتعود الطلبة على خلق العلم وليس على نقله ، وليس بدءاً ان تكون الحضارة الأوروبية زاخرة بالعلماء لأنهم اتبعوا هذه المناهج ، إعادة تحقيق القديم ثم التحليل المباشر للواقع . وفرصتنا اعظم لأن لدينا ثلاثة اطراف : القديم الذي ورثناه من التراث ، والجديد الذي نقلناه عن العلم الغربي ، والواقع الذي نعيش فيه ونريد تحليله مباشرة . وكثيراً ما نفرح عندما نسلم عن مكتشف شاب يريد تسجيل اختراعه ، بل ونسارع بحضور مؤتمرات براءات الاختراع ، ونحزن لأننا لسنا أعضاء في الجماعة الدولية لبراءات الاختراع ، ونوزع على أعضاء هيئة التدريس بالجامعات أوراقاً يسجلون فيها مخترعاتهم ومكتشفاتهم ، ونضع في الصف الأول علمائنا وأطباءنا الذين وصلوا الى المستوى العالمي ، والذين أصبحوا واضعي نظريات ساهموا بها في تقدم العلم الحديث . وكثيراً ما نتحدث عن ارتباط العلم بالمجتمع ، والجامعة بالواقع ، ونريد انشاء الجامعات الاقليمية على انها جامعات نوعية ، تقوم أساساً على دراسة البيئة دراسة تطبيقية مباشرة ، كما تنشأ بالفعل المدارس المحورية لتعليم الطلبة على الطبيعة ، والخروج من خلف الجدران ، ومن وراء القضبان وهذا كله لا بد وأن يتحول الى تخطيط فعلي ، وإلى تغيير في المناهج والمواد ولا يبقى مجرد اعلان للنوايا ، أو وضع لاسماء جديدة لمضمون قديم لم يتغير .

اننا نحاول ذلك من حين لآخر ، نحاول نشر القديم فنعيد طبعه ولا نوزعه ، ونعيد طبع المطبوع منه ، والذي قد لا يكون افضل ما في القديم دون ان ندرسه . كما نحاول رفع مستوى التعليم الحديث ، وارسال البعثات ، واحضار المراجع ، كما ننشئ الجامعات الاقليمية ، ابنة ضخمة واثمة زاخرة بالمعامل والاجهزة وذلك كله يتطلب امكانيات مادية هائلة ، قد لا تقوى الدولة على تحمل اعبائها خاصة لو كان جزء منه بالعملات الصعبة . وبالرغم من أن ذلك واقع بالفعل ، إلا أن التعليم جزء من السياسة القومية ، لا يقل أهمية عن التسليح أو عن توفير القمح . فالتعليم استثمار بشري ، وليس جزءاً من الخدمات كالصحة والنظافة . . وإذا كنا نقاسي من غياب التخصصيين ، أو من

انخفاض مستوى التأهيل ، وبالتالي من نقص الانتاج ، أو من انخفاض مستواه ، فإن السبيل الى تفادي ذلك هو الاستثمار على أوسع نطاق في التعليم . وكثيراً ما تساهم الشركات والمؤسسات ومراكز الابحاث في البلاد المتقدمة في تكوين الكادر البشري اللازم ، فتعطي الجامعات الاموال اللازمة للابحاث ، وتعطي الدولة القدر الكافي لارسال البعثات ، وذلك لأن المؤسسات الانتاجية مستفيدة كلما كان الكادر المؤهل لديها على مستوى عالٍ من الكفاءة . فما تعطيه أولاً كمساهمة في التكوين ، تحصل عليه بعد ذلك خبرة ، وزيادة في الانتاج وفي بلاد أخرى ، يعتبر الطلبة موظفين في الدولة ، لأنهم سوف يساهمون مستقبلاً في زيادة القدرة الانتاجية ، فله البعثات الداخلية ، والاجور الشهريه من أجل الحصول على المراجع وأدوات البحث اللازمة . وإذا اخذنا في الاعتبار كثيراً من مظاهر الترف في حياتنا اليومية ، نستطيع ان نجعل ميزانية التعليم لا تقل عن ميزانية التسليح ، ولكن تبقى الإرادة السياسية ، وهي الكفيلة وحدها بأخذ هذا القرار ، وهو استثمار طويل الامد لا تبدو نتائجه في الحال كاستثمار السد العالي .

وإذا أتينا للعلوم الانسانية ، فإننا نجد ان الطابع القومي فيها اظهر وأوضح منه في العلوم الطبيعية والرياضية . ففي كليتنا النظرية ، كثيراً ما تعرض معظم النظريات القديمة والحديثة في العلوم الانسانية نظرية ومنهجاً ، وتخرج من التطبيق المباشر على واقعنا الخاص ، لأن ذلك يمس حياتنا ، ولأنه يتطلب اخذ موقف لا يود أحد اخذه سواء من السلطات الجامعية أو من الاساتذة ، ولو شاءه الطلاب ، حتى دخل واقعنا الخاص في كثير من الاحيان في نطاق المحرمات ! ودون أي رغبة في الاقلال من أهمية الجوانب النظرية في العلوم الانسانية وأهمية مناهج البحث بها ، إلا ان واقعنا المباشر اصبح مرئياً بكل المناهج الممكنة الحسية منها والعقلية ، التي تقوم على الملاحظة المباشرة أو على التحليل الاحصائي ، التي تستعمل التحليل الاحصائي ، أو التي تستعمل التحليل العاملي أو التي تستعمل المناهج الصورية الخالصة .

ان الجانب النظري في العلوم الانسانية مشكل لأنها ما زالت علوماً حديثة ، ولكن الجانب التطبيقي اكثر وضوحاً . فمثلاً في علم النفس يمكننا توجيه أبحاث طلابنا ، بعد اعطائهم الوسائل اللازمة لذلك ، نحو تحليل بنائنا النفسي المعاصر ، وما نعاني منه مثل : الخوف وأثره في التعبير ، النفاق وأثره على وحدة الشخصية ، اللامبالاة وأثرها على العمل الوطني<sup>(٧)</sup> ، وعلى هذا النحو ، يتحول علم النفس الى بحث في الشخصية القومية ، ويؤدي الى التعرف على الذات ، ويعمل على استكشاف النفس ويساعد على التعبير عن المضمون النفسي الذي تظهر فيها التراكبات القديمة حتى يمكن تصنيفتها . ويمكننا في علم الاجتماع تحليل مشاكلنا التي نعاني منها معاناة مباشرة مثل العلاقات الاجتماعية التي تمثلها التقاليد أو المزاج الشخصي والتي لا ينظمها القانون ، السلوك الانفعالي وأثره على سير الحياة اليومية ، الرقابة الفكرية وأثرها في العلاقات الاجتماعية .. الخ بدلاً من عرض

(٧) انظر : «عن اللامبالاة» بحث فلسفي» في هذا الكتاب.

لمدارس علم الاجتماع ، ومشاكل علم الاجتماع كما هي موجودة في التراث الغربي المرتبط أشد الارتباط بالبيئة التي نشأ فيها ، ويتوالى وجهات النظر التي طرأت على هذه البيئة<sup>(٣)</sup> . وفي الاقتصاد ندرس مثلاً النظريات الاقتصادية القديمة والحديثة ، والمذاهب الاقتصادية التي تتبعها البلاد المتقدمة ، فإذا اتينا للبلاد النامية جعلناها موضوعاً خاصاً ، فرعياً ، مع ان الاقتصاد كله يمكن اعادة النظر اليه من خلال اقتصاديات البلاد النامية . وحالياً نجد في البلاد المتقدمة ظهور كليات ومعاهد بأكملها من اجل دراسة اقتصاديات البلاد النامية ، افريقياً أو آسيا ، أو أمريكا اللاتينية ، فالنمو الآن هو الموضوع الرئيسي في البلاد المتقدمة . وفي السياسة ، نجدنا أيضاً ندرس النظم السياسية منذ أقدم العصور حتى الآن ، والمذاهب السياسية الحديثة ولا نكاد نذكر نظامنا أو مذهبنا السياسي ، وكان واقعنا لا يكون جزءاً من المادة العلمية ، أو لأن واقعنا لم يكتب فيه بعد كتاب مقرر ، أو مرجع اجنبي يمكن الاعتماد عليه ، في حين انه يمكن اقامة دراسة مباشرة للواقع ، يشترك فيها الاساتذة والطلبة على السواء ، كل منهم يأخذ جانباً من حياتنا السياسية أو فترة من تاريخ نظامنا السياسي ، وتكون هي الأصل وغيرها من النظم والمذاهب هو الفرع ، وذلك هو المنهج المقارن الملتزم ، كما نرى في كثير من الدراسات على المذاهب الاشتراكية بقلم الراسمالين . وفي التاريخ ، نجد اننا نعلم في جامعتنا كل شيء عن تاريخ العالم بكل مناطقه وبكل عصوره ، بمعلومات متراصة ، وعرض متتالٍ ، في حين انه يمكن دراسة الماضي من خلال الحاضر ، فالحاضر هو تراكم للماضي ، يمكن اعتبار الحاضر هو نقطة البداية للماضي ونقطة النهاية ، ففي تاريخنا المعاصر ، بقايا من مصر الفرعونية ، ومن مصر القبطية ، ومن مصر الاسلامية . وفي الفلسفة ندرس المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة اليونانية والغربية والاسلامية القديمة ، حتى يعلم الطالب شيئاً من كل شيء ، ولا يعلم أي شيء عن التيارات الفلسفية المعاصرة له أو عن سبب غيابها ان لم تكن موجودة . فنحن لا نعلم شيئاً عن الفكر المصري الحديث وهو الفكر الذي ننحدر منه والذي ما زال مؤثراً في حياتنا المعاصرة . وفي الفن ، يحدث نفس الشيء ؛ ندرس الاتجاهات الرئيسية في علم الجمال ، ولا نطبق شيئاً منها على أعمالنا الفنية المعاصرة ، ولا نقوم بمحاولات مباشرة لرفع أسس النقد الجمالي ، أو دراسة قوالب الفن المسرحي أو في دراسة ازمة الفنون المعاصرة لدينا ، خاصة في الموسيقى والسينما . وفي الاخلاق ، نكرر عرض المذاهب المثالية أو المذاهب الواقعية ، أو نتأمل في الحياة تأملاً ذاتياً شخصياً دون ان نحلل شعورنا الخلقي ، وبناءه النفسي ، فغالباً ما يقوم سلوكنا على ازدواجية القيم بين الحلال والحرام والخير والشر ، الحق والباطل ، الصواب والخطأ ، وغالباً ما نكون في الطرف السالب وتستر وراء الطرف الموجب ونعلن عنه<sup>(٤)</sup> . وكثيراً ما يكون دفاعنا عن الفضيلة تعبيراً عن كبت دفين ، يود التعبير عن نفسه . يمكن ان يكون علم الاخلاق تحليلاً لشخصيتنا الوطنية ، ودراسة لسلوكنا اليومي بهدف التغير ، وتحويل سلوكنا من اخلاق القيم إلى

(٣) انظر : «موقفنا من التراث الغربي» في كتابنا «في الفكر الغربي المعاصر»

(٤) انظر : «التفكير الديني وازدواجية الشخصية» في هذا الكتاب.

أخلاق الطبيعة ، حتى نكون أكثر اتساقاً مع انفسنا وأكثر صراحة . وفي القانون ندرس الشرائع الأرضية والسمائية ، والبشرية والإلهية ، اليونانية والرومانية ، المسيحية والإسلامية ، ونتوقف عن دراسة القانون في واقعنا الخاص ، وعن مقدار سيادته ، وعن عملياته ومدى مطابقتها للواقع ، وعن مصدره ، وعن تطبيقه بل وعن وجوده أساساً ، بالرغم من حديثنا عن عقنن الثورة . وما زال الدين لدينا مرة في التاريخ ومرة في القانون ، ومرة ثالثة في السياسة ، ورابعة في الجمال وخامسة في الفلسفة . . . الخ ، دون ان يصبح موضوعاً لعلم خاص وهو علم تاريخ الاديان ، الذي اصبح الآن في البلاد المتقدمة علماً قائماً بذاته وفي بعض الاحيان ، اقساماً أو كليات قائمة بذاتها ، خلاصة القول : أننا لم نضع تصوراً قومياً للعلوم الانسانية ، ولم نحدد هدفنا منها ، واقتصرنا على ترديد أهم نظرياتها ومناهجها على المستوى النظري ، دون ان نحولها الى علوم قومية ، هدفها التغيير الفعلي للمجتمع بعد دراسته دراسة مباشرة إلا فيما ندر<sup>(٥)</sup> . لذلك يشعر بعض الاساتذة الشبان ، الذين يودون طرح مشكلات العلوم الانسانية طرْحاً قومياً ، بازدواجيتهم الجامعية . فهم يقومون بتدريس مواد محايدة أو موضوعية أو تاريخية ، ويعيشون أزمة واقعهم الخاص ، ويحاولون القضاء على هذه الازدواجية باعادة صياغة العلوم الانسانية صياغة قومية ، حتى يخرج الجميع عن هذا القصر السائد في حياتنا ، بين علوم نتعلمها وأزمات نعيشها . وبمكنتنا الآن في محاولتنا لتطوير التعليم ، تحويل هذه الجهود الفردية الى تخطيط قومي عام . وبالتالي لا تكون المواد القومية منفصلة بذاتها كالدين في التعليم العام ، بل يمكن اعادة صياغة كل مادة في اطار قومي . فالتاريخ يمكن كتابته بنظرة قومية ، وكذلك الفلسفة والادب ، فالمواد القومية بوضعها الحالي يشعر بها الطالب وكأنها مفروضة عليه ارضاء للسلطة يحرم الاستاذ فيها المناقشة ، ويكرر النظرة الرسمية في المادة ، فالطالب لا يشعر بجديتها والاستاذ لا يؤمن بها .

٢ - أما الثقافة الوطنية ، فإن من حقنا أن نتساءل : هل هي موجودة أساساً ؟ واعني بالثقافة الوطنية الحد الأدنى من المبادئ والأهداف التي يمكن للمواطنين ، ويوجه خاص للمثقفين ، الاتفاق عليها . اننا نعانى أساساً من متفئنا ، خريجي الجامعة ، من عزلتهم عن واقعهم ، ومن عدم حماسهم لشيء ، ومن أنهم تركوا الجامعة ولم تتضح رسالتهم بعد ، ولم يعرف كل منهم ماذا يستطيع أي يقدم وإلى أي حد ، بل نجد كثيراً منهم قد عكف على مصلحته الخاصة ، وحل تحقيق المثل الجديدة ، من سعي وراء الرزق ، يصل به الى حد التخلي عن شرف الكلمة ، أو الى الهجرة ، والذين استطاعوا الى حد ما الخروج بشيء من الجامعة ، خرجوا بعقليتين مختلفتين ، الأولى : ريفية ، والثانية حضرية إن شئنا استعمال لغة علماء الاجتماع ، الأولى محافظة والثانية تقدمية اذا شئنا استعمال لغة السياسة ، أي ان التعليم الجامعي لم يستطيع ان يحول العقلية الريفية الى حضرية أو تطوير المحافظة الى التقدم . ظل الريف ريفياً والحضر حضرية . ولا نجد من الطلبة من تطور أو نضج إلا من كان له اختيار سابق ، وهو في الغالب اختيار سياسي تقدمي ، وإلا من كان بطبعه شاعراً أو قصاصاً أو ناقداً ، وذلك لأن

(٥) انظر دعوة توريث لاتشاء علم اجتماعي قومي في مقالنا المشار اليه .



الاديب اكثر قدرة على الالتصاق بالواقع والتطوير طبقاً لمتطلباته . ولا تزال هاتان العقليتان سائدتين في حياتنا الثقافية وتبدو على اوضح صورة في ثنائية التعليم لدينا ، بين الجامعة الوطنية والجامعة الدينية ، وكأن هناك علمين : علماً دينياً وعلماً دينياً ، وكأن العلم الديني لا يحقق مقاصد الوحي ، وكأن العلم الديني لا شأن له بأمور الدنيا . لقد استطعنا الى حد ما القضاء على ثنائية التعليم لدينا ، بين التعليم الخاص والتعليم الوطني ، أو على الأقل خفت حدته عن ذي قبل ، ولكن بقي ان نحقق وحدة نظمنا التعليمية حتى نستطيع المساهمة بالفعل في خلق الثقافة الوطنية الواحدة . وفي داخل العقليات العلمانية نجد تشبهاً وتبعثراً ، وكأنها جميعاً لا تعيش في واقع واحد . فنجد فيها من يرى التقدم في تقليد الغرب ، والاخر يراه في تقليد القديم ، والثالث يراه في تحقيق مصالح طبقة الخاصة . لقد قبل عن مصر انها بلد متجانس ، لا يعرف التشييت ، سماًها كارضها ، شمالها كجنوبها ، وأنها لا تعرف التشييت الداخلي ، ونزاع القوميات الذي عرفته الشعوب الأخرى . والحقيقة ان هناك امصاراً كثيرة داخل مصر ، هناك عديد من الدوائر المنعزلة التي لا صلة لبعضها البعض من قريب أو بعيد ، أو ان الصلة الوحيدة هي صلة العبد بالسيد ، فهناك مجتمع القرية غير مجتمع المدينة ، وهناك الطبقة الشعبية غير الطبقة المترفة ، هناك عديد من الفئات كل منها محصور داخل مشاكلها الخاصة . والجامعة هي المسؤولة لحد كبير عن هذا التشييت ، لأنها لم تكسر حدة الفوارق الطبقية ، ولم تفتح هذه الدوائر المنعزلة لخلق المجتمع الواحد المتجانس . ولا تعني وحدة الثقافة الوطنية انتهاء المثقفين جميعاً الى تيار فكري واحد ، بل تعني الاجتماع على قضايا أولية ، تمثل الحد الأدنى للثقافة الوطنية ، مثل تصفية مظاهر الخرافة في تراثنا القديم وفي عقليتنا المعاصرة ، تحرير الأرض ، إعادة توزيع الدخل ، التنمية ، ارتباط الفكر بالواقع ، أي حصول المثقفين على بعض المبادئ العامة أو على إيديولوجية واضحة المعالم ، تكون ضماناً كافياً لارتباط المثقفين بالأرض ، وعملين المدمين ، وتجميعهم على قضيتي العصر : الاحتلال والتخلف . تستطيع الجامعة اذن المساهمة مساهمة فعالة في خلق ثقافتنا الوطنية ، وتحليل عقليتنا المعاصرة ورؤية رواسب الماضي فيها وتراكماته ، ما يعوقها وما يدفعها الى الامام ، خاصةً واننا نمر بلحظة احوج ما نكون فيها للثقافة الوطنية ، ولتحديد خصائص الأمة ، كما فعل فشته في «نظرية العلم و الدولة التجارية المغلقة» ، فنحن مهبطون في وجودنا في المنطقة ويمكننا دره هذا الخطر بتحديد معالم ثقافتنا الوطنية التي هي أساس وجودنا القومي .

٣ - اما دور الجامعة في قيادة العمل الوطني ، فقد عاصرت الجامعة نشأة الحركة الوطنية ، أو عاصرت الحركات الوطنية نشأة الجامعة : كانت نشأة الجامعة تعبيراً عن الاستقلال الوطني عن الاستعمار البريطاني ثم أصبحت تعبيراً عن التحرر الاجتماعي من الاقطاع الداخلي ، ودعوة للحياة الديمقراطية السلمية بعيداً عن التسلط والقهر ونظم الحكم السابقة الممثلة للأحزاب وللإسراي . والعمل الوطني رسالة الشباب ، والجامعة هي اكبر تجمع للشباب والعمل الوطني تعبير عن الثقافة الوطنية وتحقق لها ، والجامعة هي اكبر تجمع للشباب المثقف ، وتمثل طاقة كبرى للنضال كما حدث في معارك الفتنة سنة ١٩٥٢ . والشباب هو الأمين على الواقع والذي يتحمل فيه النقاء الثوري ، والذي لم

يقع بعد تحت اغراء السلطة أو المنصب أو المال أو الجاه ولذلك ، فدوره الطبيعي ان يمارس العمل الوطني وأن يتعود عليه داخل الجامعة حيث تتوفر شروط المناقشة الحرة ، وعرض وجهات النظر وامكانيات التعبير عن النفس . يستطيع الشباب ان يمارس بالفعل على المستوى الوطني علومه القومية التي شارك في صياغتها ، وأن يحقق ما يرجوه من وحدة الشخصية الوطنية ، فهو يفكر ويعمل ، ينظر ويحقق ، يخطط ويتقن ، وبذلك يستطيع ان يقضي على الوان العمل السياسي الرسمي ، وأن يتحول العمل الوطني لديه الى تحقيق للذات ، وإلى التحام أكثر بالواقع . وبذلك يتعلم اخذ زمام المبادرة ، والبدء بالتفكير والمطالبة ، بدل أن يقتصر عمله على المتابعة وتنفيذ ما يطلب منه ، وقد كان مفكرو ألمانيا اساتذة جامعتها ، وقادة نضالها الوطني ، وواضعي اسس ثقافتها الوطنية . ولا يعني العمل الوطني بالضرورة الخروج على السلطة ، فالسلطة في البلاد النامية ، أو على الأقل في عديد منها ، سلطة تؤمن بالاشتراكية ، وتعمل على تقليل الفوارق بين الطبقات ، وتؤم وسائل الانتاج لتحقيق ملكية الشعب لها وتعادي الاستعمار ، وتكون جزءاً من حركة النضال العالمي . . . يأتي الشباب ويعطي كل ذلك مضمونه ، ويحققه بالفعل ويكون أعظم ضمان للمسيرية الاشتراكية ، وأكبر سند لنظم الحكم التقدمية في البلاد النامية . وان الشباب الجامعي في البلاد المتقدمة بدأ يقوم بالدور الذي على الشباب الجامعي في البلاد النامية ان يقوم به ، وهو مناهضة الاستعمار العالمي ، ومجتمعات الحروب ، وجماعات الاستهلاك ، والانضمام الى حركات التحرر العالمي ، والعمل من اجل نصره شعب فيتنام ، وشعب فلسطين وشعبى انغولا وموزامبيق ، ومن اجل القضاء على نظم الحكم العنصرية في روديسيا وافريقيا الجنوبية . ان من يتحدث عن عزلة الجامعة كمن يثير الغبار ، ثم يشكو من عدم الرؤية ! فالطريق الى خروج الجامعة عن عزلتها ، هو مساهمتها الفعالة في قيادة العمل الوطني ، فهذا هو أحد أدوارها ، ان لم يكن دورها الاول ، فالعلوم القومية والثقافة الوطنية تهدف في النهاية الى اعطاء الأساس النظري الكافي لممارسة العمل الوطني<sup>(٦)</sup> .

### ثالثاً - مناهج التدريس والنظم الجامعية :

ليست الجامعة في الحقيقة إلا عدة اطراف تدخل في علاقات معينة ، ويمكن تحديد هذه الاطراف في أربعة : الأستاذ ، والطالب ، والمناهج ، والنظم . وتقوم الجامعة وتؤدي دورها الفعلي لو كان كل طرف في مكانه الصحيح ويصورته المثل .

١ - الجامعة اساساً هي الأستاذ ، ويدون الأستاذ لا توجد جامعة وفي كثير من البلاد المتقدمة ، اذا وجد الأستاذ انشئت الجامعة له ، ولا تنشأ الجامعة أولاً ثم يبحث لها عن الاساتذة فاما أن نجد أو لا نجد ، أو تنشأ الجامعة ثم يبحث لها عن الاساتذة ثم يتركها الاساتذة ، وكأنها احد دور الحكومة . وقد عرفت الجامعات المشهورة بأساتذتها فلا تذكر جامعة برلين وبيننا إلا ويذكر فشته وهيكل ولا تذكر جامعة فريبورج إلا وذكر هوسرل وهيدجر ، ولا تذكر جامعة ماربورج إلا وذكر كوهن وناتورب

(٦) انظر : «الدين والرأسمالية» حوار مع ماكس فيبره في كتابنا «في الفكر الغربي المعاصرة»

وكاسير ، ولا تذكر جامعة توينجن إلا وذكرت مدرسة اللاهوت الحر . الخ .

وقد بدأت الجامعة المصرية لدينا على هذا المنوال ، فاستقبلت مشاهير المفكرين والعلماء ، الذين أسسوا نظمها، وصنعوا مكتبتها، وأثروها بالمراجع التي ما زالت هي المراجع الأساسية حتى اليوم. ثم نشأ الرعيل الأول من اساتلتنا على ايديهم ، فكانوا مفكرين وعلماء وباحثين ، وكانوا بالفعل مربي جيل واجيال . ولما كان هذا الرعيل الأول حفنة قليلة ، ظهروا كالنجوم الزاهرة ، ولعت اسمائهم ، وانتشرت نظرياتهم ، وراجت مؤلفاتهم ، ولكن بعضاً منهم تملكهم الحسد ، ورفضوا المنافسة ، وأصروا على البقاء في اماكنهم دون مزاحمة ، بل كثيراً ما تناطحوا فيما بينهم على المناصب ، وتقاضوا أمام المحاكم ، وامتلات المحاضرات بالتلميح منهم واليهم ، وبالغمز واللمز لهم وعليهم وظل كل منهم في الجامعة ثلاثين عاماً أو يزيد ، ولم يترك وراءه من يخلفه ، او ان ترك فواحداً أو اثنين يشق الانفس ، فكانوا يتصورون الطلبة اعداء ، اذا شجعوهم ورأوا فيهم استعداداً للبحث العلمي فإنهم سينافسونهم في عملهم ورزقهم ، وبدل النجم سيكون اثنان ، مع انهم كانوا يستطيعون الانتباه الى طالب واحد في كل دفعة ، فيكون لكل منهم ثلاثون طالباً ، ويكون قد خرج من بين يديه ثلاثون استاذاً تزخر بهم جامعاتنا ، بدل هذا النقص الشنيع في اعضاء هيئة التدريس . تتحمل الاجيال السابقة اذن بعض المسؤولية فيما وصلت اليه الجامعة اليوم من نقص في اعضائها .

واذا نظرنا الى حال مدرجتنا اليوم ، ومقدار تكلم الطلبة فيها عرفنا أنه لا بد من التوسع الى الحد الاقصى في تعيين اعضاء جدد ، وتعيين معيدين جدد . لا عن طريق التكليف ، بل عن طريق الاعلان واختيار الاصلح ، فدرجات التخرج لا تثبت وحدها اهلية الطالب للبحث العلمي . وكذلك يمكننا ارسال البعثات المستمرة ، ويكون الاختيار على اساس وطني ، وعلى درجة احساس المبعوثين برسالتهم العلمية والوطنية ، فالبعثة ليست امتيازاً لطبقة على اخرى ، وليست وسيلة للكسب أو الحصول على المناصب العالية ، وليست ايضاً وسيلة لشراء ما يلزم البيت الحديث من الخارج ، والمطالبة بالاعفاءات الجمركية ، بل هي رسالة وطنية . وقد فضل المبعوثون الصينيون في الخارج تخفيض مرتباتهم الى النصف ، ومضاعفة عدد المبعوثين ، حتى يمكن خلق اكبر كادر في مصر . ولم يرجع المبعوثون الصينيون الى بلدهم ثانية إلا ومعهم مراجعهم وابحاثهم ، وهو حصيلة حياتهم بالخارج . وفي نفس الوقت يمكننا توجيه الدعوة على مستوى وطني لزملائنا الموجودين بالخارج الذين هاجروا لسبب أو لآخر ، من أجل الرجوع الى جامعاتنا ، وملء الفراغ في هيئة التدريس بها . فإتينا لا نكاد نمر بجامعة اوربية ، أو مركز للبحث العلمي ، إلا ونجد فيه على الأقل استاذاً أو رئيس قسم مصرياً ، وكثيراً ما سمعنا عن انجازاتهم العلمية في الخارج<sup>(٧)</sup> . وقد سبق ان وجه مؤتمر المبعوثين الذي عقد بالاسكندرية في أغسطس سنة ١٩٦٦ نداءاً قومياً لعقد مؤتمر للعاملين بالخارج . ومهما قيل في سبب الهجرة ، من رغبة في الحصول على مكسب اعظم ، أو رغبة في زيادة في التحصيل ، أو البحث

(٧) أنظر تحليلنا للهجرة : دور الفكر في البلاد النامية في هذا الكتاب.

عن مكان أفضل للبحث العلمي تتوافر فيه الامكانيات اللازمة لذلك ، أو الدعاية الفعالة للوطن في الخارج ، فإن النهضة القومية الحالية التي نحاول ارساء قواعدها لا يمكن ان تقوم إلا على اكتاف الجميع . والمهجرة في هذه الظروف حل فردي محض ، وتخل عن الوطن في أقسى لحظات تضالها ، وهروب من الميدان . فواجبنا الوطني ان اردنا رفع مستوى التعليم في جامعاتنا ، وزيادة اعضاء هيئة التدريس بها عقد مؤتمر للعاملين بالخارج بعد توجيه نداء قومي لهم . فلا داعي لأن تصدر العقول بالثأث ثم نستورد البديل من الخبء بالعشرات !

اما بالنسبة لرفع مستوى اساتذتنا العلمي ، فإنه يمكننا ذلك بالوسائل المتعارف عليها ، والتي نعلمها جميعاً ، والتي تنحصر في تخصيص العملة اللازمة لاحتضار المراجع والدوريات العلمية ، وإعادة كوينات اليونسكو ، والاشتراك السنوي في المجلات الثقافية ، أو عن طريق التبادل ، واعداد قسم خاص بالجامعة مؤهل بدرجة عالية من أجل القيام بذلك ، وسفر الاساتذة للخارج مرة كل سنتين أو ثلاث ، من اجل الاطلاع على آخر الابحاث العلمية ، وعقد المؤتمرات الداخلية ، على المستوى القومي أو العالمي لمناقشة أبحاثنا العلمية ، وقضايانا الفكرية . وغالباً ما يحاول كل منا القيام بذلك على المستوى الشخصي ، ويجهد الفردي . والأمر في النهاية لارادة الباحث أو المفكر ، فإنه لن يعدم وسيلة في التعرف على آخر الابحاث من مؤتمر أو صديق أو دار نشر يتعامل معها .

وقد يعتبر البعض منا أن انخفاض مستوانا العلمي يرجع أساساً لمشكلة الكادر الجامعي ، وأنا نحاول ان نكسب وقتنا بالأعمال الإضافية ، ولهذا فإننا لا نملك الوقت الكافي لتخصيصه في الابحاث ، وليس لدينا الاستقرار المادي الكافي لصفاء الذهن ، وتركيز الجهود على البحث العلمي . وهذه المشكلة وإن كانت واقعية بالفعل ، إلا أن انخفاض مستوى الاجور في البلاد النامية مشكلة عامة ، توجد لدى طبقات الشعب جميعها ، والجامعيون احداها ، والجامعة باعتبارها قائمة للنضال الوطني ، فإن مهمتها ، في المرحلة الحالية ، تكون في بذل الجهود لرفع المعدين ، مثل عمال التراحيل ، والاجراء الزراعيين ، الى الحد الأدنى وليس رفع بعض الطبقات الى الحد الأعلى ، أسوة بطبقات الفنانين والصحفيين . بل ان مهمة الجامعة هي المطالبة بوضع سياسة عامة للأجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده ، وكل مشاكل من هذا النوع هي في الحقيقة مشاكل وهمية ، يمكن ان تبدوا ان تحمل من تلقاء نفسها ، اذا ما اعتبر الجامعيون انفسهم من طلائع الشعب .

٢ - اما الطالب لدينا ، فإنه لا يشعر بأن وجوده في الجامعة رسالة وطنية ، لأنه لم يتعود على الاحساس بها في التعليم العام ، نجد كثيراً منهم وكأنهم قد أتوا للترهة وللتظاهر أو للحصول على الشهادة . الطالب لدينا في الجامعة خائف ضعيف ، يخشى كل شيء ، يخشى الاستاذ ، ويخشى زملاؤه ، ويخشى النظم الجامعية ، يترك مصيره الفكري والاجتماعي لتحده الأوضاع التي يرى غيرها ، ويقاسي منها طيلة حياته الجامعية ، والتي قد تؤثر عليه الى الابد . قد يعلم المأساة ، ولكن ليس لديه الشجاعة الكافية للتعبير عنها ، والعمل على تغييرها . ونظراً لأنه لم يمارس الفكر في

الجامعة ، ولم تعود على التغيير ، فإنه يتركها ويترك كل شيء وراءه كما هو ، ويعمل في وظيفته ويترك فيها كل شيء كما هو ، لأنه تعود أن يجد نفسه في مكان ليس له الخبرة فيه . مع ان الطالب الآن في كثير من بلاد العالم هو كل شيء . يقرر مصيره بيده ، يحدد المقررات الجامعية ، وينظم التدريس بها ، يحدد اشكال الامتحانات ، يشارك في تعيين الاساتذة ، يساهم في التنظيم الاداري للجامعة ، ووضع نظمها وقوانينها ، يرضى استقلال الجامعة ، ويحافظ على حرمتها وحصانة اساتذتها ، يقود النضال الوطني مع باقي الطوائف كما حدث دائماً في تاريخ مصر الحديثة في لجان الطلبة والعمال . والحقيقة ان الطلبة هم أقدر من الاساتذة في التعبير عن أنفسهم . لذلك فهم طرف في قضية تطوير التعليم ، وطرف يجب سماعه ، لأنهم هم الذين يعانون منه ، وهم الذين ستحدد حياتهم بناء عليه ، وتلك مهمة الاتحادات الطلاب لتمثيلهم في المؤتمر الذي لا يجب ان يقتصر على الفنيين والمختصين والمهنيين ، وفرق الاجيال يوجب فرقاً في الاختيار .

٣ - أما مناهج التدريس ، فهي الطرف المسؤول عما وصل اليه تعليمنا الجامعي من مستوى لا يرضى عنه الكثيرون منا . فقد تصورنا ان التدريس لدينا يكون بطريقة وضع « كتب مقررة » ، أصبحت عند البعض منا وسيلة للتكسب وزيادة الرزق ، واصبحت عند الطلبة وسيلة سهلة للحفاظ والتكرار وعدم التفكير ، في حين ان الجامعة ليست بها كتب مقررة ، بل هي فتح لابواب المعارف كلها ، هي مطالبة للطلاب بالاطلاع على أمهات المراجع ، بعد ان تعطى له الموضوعات في أول العام ، هي عدة سنوات من القراءة المتصلة ، والبحث المستمر . كما نجد ايضاً ان كثيراً منا اتبع مناهج الاملاء التي يتحول بها الطلبة الى مجرد نسخ دون فهم أو مناقشة لما يلى عليهم ، في حين ان الجامعة اساساً هي حوار متصل بين الاستاذ وطلبة ، وطرح للمشاكل وعرض للحلول ، بل ان كثيراً من الجامعات في البلاد المتقدمة قد تخلت عن نظام المحاضرات العامة التي يقف فيها الاستاذ بشخامته وعظمته ، يلقي الدرر على من يتلقفونها وهم شاكرين ، وحولت هذه المحاضرات الى حلقات صغيرة للبحث ليكون فيها الاستاذ كأحد الطلبة ، يقوم ببحث مثلهم ، وبمجموع الابحاث المشتركة في النهاية ، هو حصيللة الدراسة آخر العام ، وهكذا عاماً بعد عام حتى يشعر الاستاذ بأن كل طالب منهم أصبح قادراً على البحث ومطلماً على أهم المراجع . لذلك وجدنا ان الامتحانات بصورتها الحالية المرتبطة بمناهج الاملاء ، والكتب المقررة ، والمحاضرات العامة ليست مقياساً صادقاً باستمرار لتقييم الطلبة ، ويكون المقياس الاصدق في هذه الحال هو مجموع الابحاث التي يجريها الطالب على طول العام . ومقدار مساهمته في المناقشات اليومية . وفي هذه الحال تتحول المحاضرات العامة الى نظام اختياري ، اذ يلقي كل أستاذ مرة أسبوعياً محاضرة عامة للطلبة جميعاً بما عرف عنه من فكر أو مذهب أو تيار ، وبالتالي يستطيع الطالب أن يرى أمامه عدة اتجاهات ، يختار بينها بعد ان يناقشها ، ومن ثم تنشأ الحركة الفكرية بين الاساتذة والطلاب ، فالجامعة اساسها المعركة الفكرية المطروحة أمام الطلاب .

٤ - أما بالنسبة للنظم الجامعية ، فإن الجامعات لدينا ما زال هدفها هو استيعاب اكبر عدد ممكن من الحاصلين على شهادة الثانوية العامة ، أي انها ما زالت هي جامعات الاعداد الكبيرة . ولما كان التعليم

نفسه قضية وطنية ، فإن هذه الاعداد الكبيرة أمر لا مفر منه . ولكن يبقى التوجيه الجامعي . ما زلنا نعتقد حتى الآن ان كل الحاصلين على شهادة الثانوية لا بد وان يدخلوا الجامعة ، ضرورة ، فهي الطريق الطبيعي المكمل للشروط الاول . وهذا غير صحيح على الاطلاق ، فالجامعة تأهيل للبحث العلمي أكثر منها تأهيلاً للعمل المنتج ، وللتخصص المباشر . ومن ثم فإننا نستطيع التوسع في انشاء المعاهد المتخصصة التي لا تقل أهمية أو شرفاً عن الجامعة خاصة واننا ما زلنا في مجتمع يعطي الاولوية للنظر على العمل ، ويعتبر من يعمل بفكره أو على مكتبه افضل من الذي يعمل بيديه في المصنع . المعاهد الفنية المتخصصة يمكنها استيعاب أكثر من نصف الحاصلين على الثانوية العامة ، خاصة ونحن في حاجة الى المهندسين الصناعيين وإلى العمال المهرة . وفي البلاد المتقدمة تقوم هذه المعاهد بسد احتياجات المناطق ، بل انها تفوق الجامعات من حيث التركيز على الجانب العملي والفني وتسمى مدارس عليا للتجارة والصناعة والزراعة والكهرباء والمهندسة والميكانيكا والوثائق . . الخ . ولا يعني ذلك أنها أقل شرفاً من الجامعة التي ركزت على الابحاث النظرية . ان الذين يثيرون لدينا هذا التفاضل بين المعاهد المتخصصة ، متوسطة أو عليا ، وبين الجامعات يعنون أساساً الكآد المالي والدرجات ، وقد حصلوا على ما يريدون ، أو في طريقهم اليه ، ولكن تبقى ان مهمة المعاهد العليا هي الاتصال المباشر بالواقع ، وسد ما تحتاج اليه من متخصصين وفنيين .

اما من قبلهم الجامعة فإنهم ، لقلة عددهم ، يمكنهم التوجه برغباتهم الخاصة نحو الكليات المختلفة ، دون تفاضل بينها من حيث القيمة ، فتعطي الجامعات الكبيرة لكلية بعينها ، والصغيرة لكلية اخرى<sup>(٨)</sup> . وتكون مهمة العمل السياسي هي اشعار الطلبة بالمسؤولية الوطنية ، وبالفارق بين التعليم العام والتعليم الجامعي ، بل واعطاؤهم أكبر قدر ممكن من الثقافة العامة . ويمكن تحقيق بعض المرونة بين الكليات والاقسام المختلفة . فيمكن لطالب فلسفة ان يدرس مادة في كلية الطب عن التشريح ، ويمكن لطالب علم نفس دراسة مادة في كلية الطب عن الجهاز العصبي ، وبالتالي تترك للطالب أيضاً داخل الجامعة ودخل القسم أكبر قدر ممكن من حرية الاختيار .

كما يجب علينا اعادة التفكير في نظام الانتساب وجعله مسائياً صرفاً على اساس حضور الطالب ومناقشاته . فالانتساب لا يعني حصول بعض الموظفين على شهادات تؤهلهم الى درجات اعلى من أجل زيادة مرتباتهم ، بل على رغبة حقيقية في التعلم والتثقيف . فالتسبون ، بالرغم من جهودهم ومثابرتهم ، يتصورون الجامعة على انها كتب ومقررات وامتحانات ، عليهم اجتيازها ، فلا هم يأخذون العلم ، ولا هم يتطورون فكرياً عما بدأوا منه .

وعلينا ألا نضع أي قيود على الطلبة الوافدين ، فإن مهمة جامعاتنا في مصر هي تخرج أكبر عدد ممكن من الطلبة العرب خاصة والشرقيين عامة ، يجب علينا رفع كل القيود المالية والإدارية عنهم ، فذلك مكسب عظيم لقضايانا الوطنية . وان مراكزنا لدراسة مشاكل البلاد النامية ، يجب ان تحتوي على أكبر

(٨) انظر د . فؤاد زكريا : مستقبل ابنتنا ومكتب التنقيق ، الفكر للعاصر أغسطس ١٩٧٠ .

عدد ممكن من الطلبة الوافدين ، فمهمتنا هي تربية الكوادر ، وألا نترك الاعداء يقومون بهذه التبعة بدلاً منا .

وفي الدراسات العليا ، يجب تحويل السنة التمهيدية فيها الى ابحاث بدل المحاضرات ، حتى يتعود الطالب على البحث العلمي ، ويجب تخطيط الدراسات فيها بحيث تكون الموضوعات وثيقة الصلة بواقعا الخاص ، وان يكون التخطيط جماعياً ، والاشراف جماعياً ، حتى لا يتذبذب الطالب بين هذا وذاك ، وحتى لا تتغير خططه حسب سفر المشرف عليه .

وما زالت باقية لدينا مشكلة المعادلات العلمية وتقييم الشهادات بالخارج ، دون مقياس موحد . فتقبل شهادات بعض الجامعات الامريكية ، ولا تقبل شهادات بعض الجامعات الاوربية المناظرة لها ، لا سيما وان الدولة نفسها هي التي تقرر ايفاد الطلبة الى هذه الجامعات ثم لا تعترف بشهاداتها .

ويمكننا القول ايضاً بأنه يجب ان نفصل في جامعاتنا بين الجانب العلمي والجانب الاداري . فيجب خلق ادارة خاصة للامتحانات ، تقوم بهذه المهمة حتى لا يضيع ربع العام تقريباً على اعضاء هيئة التدريس في اعمال ادارية محضة ، يمكن للادارين القيام بها ، فيكفي الاستاذ اشرافه على ابحاث الطلبة طيلة العام كجزء من تقييم مستواهم العلمي .

ان نظم الجامعة لتخف كثيراً لو انها خضعت للارادة السياسية المنفردة للخطة القومية للتعليم ، وحين يكون الدافع القومي هو المرجع لسلوك الجميع .

#### رابعاً - استقلال الجامعة وديموقراطية المجالس :

ولا يمكن للجامعة أن تؤدي مهمتها كاملة إلا اذا توفر لها شرطان : الاول يحدد صلتها بالدولة وهو استقلال الجامعة ، والثاني يحدد الصلة بين اعضائها أنفسهم واعني ديموقراطية المجالس الجامعية .

١ - لا يعني استقلال الجامعة انعزالها عن المجتمع ، لأنها جزء منه ، بل يعني توفير اكبر قدر ممكن من حرية العمل الفكري فيها . فمن خلال وجهات النظر ، خاصة في الكليات النظرية ، ويفضل العمل الفكري الحر ، تنشأ الاتجاهات السليمة ، ويستطيع الطالب والاستاذ معاً القضاء على اللامبالاة بالنسبة للافكار ، واخذاً المواقف المستمرة في جويأمن فيه الجميع ، وتتوفر لهم الحماية . لذلك فكما ان للقضاة الحصانة القضائية ، وللنواب الحصانة البرلمانية ، فيمكن ان يكون للجامعيين الحصانة الجامعية . وليس غريباً ان يطلق على فناء الجامعة الداخلي « الحرم الجامعي » اشارة الى حرية الجامعة واستقلالها عن السلطة . وعلى ذلك فعلياً تحديد دور الحرس الجامعي تماماً ، ووضعه تحت اشراف مجلس الجامعة ، وتحديد مكانه خارج الاسوار ، فلا يدخلها إلا بأمر من مدير الجامعة .

قد يقال ان مبدأ استقلال الجامعة مبدأ شائع في المجتمعات الرأسمالية ، ولن يستفيد منه إلا الطبقات البورجوازية حتى تستطيع ان تفعل ما تشاء ، أو انه مبدأ ليبرالي يتعارض مع المجتمع الاشتراكي

وأنه لا بد من توجيه السلطة للجامعة والاشراف عليها وهذا غير صحيح لأسباب عديدة ، أولاً : ان المجتمعات النامية في حاجة الى طرح كل الأفكار الجديدة ، وإلى اسهام جميع القوى التقدمية في التنمية . ولن يتوفر ذلك إلا في جو من الامان التام ، حتى يخرج الجميع عن السلبية الى الإيجابية ، وحتى يتحول من اللامبالاة الى المبالاة ، وهناك شرف الجامعة وضميرها ، ومسؤوليتها عن الفكر القومي ، والنضال الوطني ، والذي يضمن الى حد كبير قيام الجامعة بدورها . فللناقشات الحرة المفتوحة ، بدون تدخل من السلطة ، ورفع كل وصاية فكرية أو غيرها عليها هو السبيل لاطلاق قوى الجميع . ثانياً : ان المجتمع الاشتراكي نفسه في حاجة ماسة الى الأساليب الديمقراطية في التطبيق الاشتراكي ، واذا كنا جميعاً نتفق على الهدف ، وهو الحل الاشتراكي ، فإننا يجب ان نتفق على الوسائل ايضاً ، أعني الأساليب الديمقراطية في العمل السياسي ، فلا تعارض بين الاشتراكية والديمقراطية ، لأن الاشتراكية هي تحقيق لمصلحة الاغلبية والديمقراطية هي اخذ الاغلبية مقادير امورها بيدها ، فالاشتراكية والديمقراطية كلاهما حق الاغلبية . ثالثاً : لقد مرت علينا فترة طويلة نستعمل فيها جميعاً لغة واحدة ، يقتنع بها البعض ولا يقتنع بها الآخرون والذين يقتنعون بها يقتنعون على درجات متفاوتة ، ولكن الجميع يستعمل نفس اللغة في الواجهة العامة ، ثم تكون له لغة اخرى في جلساته الخاصة حتى التبس الأمر على الجميع<sup>(٩)</sup> . فالتعبير الحر عما يؤمن به الفرد داخل الجامعة ، هو وسيلة للمصلحة في القول وفي التعرف على الافكار ثم مقارعة الحجة بالحجة ، والبرهان بالبرهان . وظهور الطرف المناقض واعطاؤه حرية التعبير عن النفس دعم للطرف الأول ، وتقوية له . بذلك يعود الجميع على وحدة اللغة ، ووحدة القول والشعور . اذن فلا مجال للتخوف مما نسميه القوى المعادية إن ظهورها هو وسيلة القضاء عليها بالفكر أولاً ، وطالما تعمل في الخفاء فإنها تسري وتعظم وتكون أقوى وأطغى .

٢ - وما دنا قد استعملنا الأسلوب الديمقراطي في عملنا الفكري ، فإن نفس هذا الأسلوب يتحول الى تحقيق عملي في نظمنا وعلاقاتنا الداخلية ، في ديمقراطية المجالس الجامعية ، وهو أمر جوهري لتحديد علاقات سليمة بين الجامعيين ، ولتحقيق صلات بيننا واثق واثق . فمديرو الجامعة يجب ان يكونوا بالانتخاب ، من جميع اعضاء هيئة التدريس بالجامعة ، اساتذة وأساتذة مساعدين ومدرسين ومعيدين ومن ممثلي الطلاب ، حتى يكون عنواناً على شخصية الجامعة ، وحارساً على حريتها وبحقها لامانها ، وتكون له القاعدة التي يعتمد عليها . كما يجب ان يكون عمداء الكليات بالانتخاب ، من اعضاء هيئة التدريس ابتداء من المدرسين حتى المعيينين وممثلي الطلاب ، فذلك اكثر تحقيقاً للنشاط الداخلي لكل كلية ، واكثر ضماناً لأن يكون العمداء ممثلين لمصلحة الجميع . كما يجب ان يكون رؤساء الاقسام بالانتخاب من اعضاء هيئة التدريس بكل قسم ، ومن ممثلي اتحاد الطلاب حتى يتحول القسم الى اسرة واحدة ، اساتذة وطلاباً . وليس من الضروري ان يكون المديرون والعمداء أو رؤساء الاقسام من الاساتذة ذوي الكراسي ، بل يكفي ان يكون عضواً من اعضاء هيئة التدريس ، فقد يكون الشباب اكثر

(٩) انظر رسالة الفكرة في هذا الكتاب .



قدرة على تحمل اعباء الجامعة من الكبار ، وقد انتخب طلبة جامعة كولومبيا كاهيلو توزير مديراً للجامعة وهو في سن الثالثة والثلاثين ، كما يجب تمثيل اعضاء هيئة التدريس في مجالس الجامعة تمثيلاً نسبياً ، والا يقتصر على العمداء ، بل يكون به ممثلون عن الاساتذة المساعدين والمدرسين والمعيدين والطلاب على السواء . ولا يجب ايضاً اقتصار مجالس الكليات على الاساتذة وحدهم ، بل يمثل جميع اعضاء هيئة التدريس والطلبة تمثيلاً نسبياً . ويجب اعتبار المعيين جزء من اعضاء هيئة التدريس ، لا يعينون بقرار ، ولا يفصلون بقرار . اما اتحادات الطلاب فإنها يجب ان تكون بالانتخاب الحر ، كما يجب ان تكون ممثلة في جميع مجالس الجامعة . ولا يقال ان ديمقراطية المجالس الجامعية رجوع الى ماضٍ قديم ، وإعادة تكوين للشلل الجامعية ، فإن إرادة العمل الوطني ، وشرف الجامعة تكفل تحقيق العمل الديمقراطي السليم ، وسيلة للتوعية والتعود عليه حتى نرسي قواعد تقاليدنا الجامعية التي تعبر عن تاريخ الجامعة الطويل .

٣ - واخيراً فإننا لا بد وان نحاول ارساء هذه التقاليد الجامعية التي تؤرخ للجامعة وتحلّد نضالها والتي تبين حرص الجامعة على وجودها المستقل ، وعلى ارتباطها بالقضايا المصرية فيمكننا مثلاً :

١ - الفاء قسم الجامعة أمام القادمين الجدد في يوم افتتاح رسمي للجامعة في اول كل عام دراسي ، قسم يرد فيه الجميع التزامهم باستقلال الجامعة ، وديموقراطية المجالس ، وبالمعمل الوطني وبالقضايا المصرية ، كما يرد الخريجون قسماً آخر في يوم رسمي ، يكون عيداً للجامعة ، لاعلان التزامهم ايضاً بالعمل من أجل خلق الثقافة الوطنية ، وتحقيق العمل الوطني في الحياة العملية ، والالتزام بشرف الكلمة والامانة على الواقع .

٢ - نزول الجامعيين اثناء الصيف الى الريف لمحو الامية ، كل جامعي في قريته في دور العمء ، وفي الاندية ، وفي المساجد ، ونزول الخريجين سنة بعد تخرجهم الى الريف لمحو الامية ايضاً بدل انتظارهم سنة قبل توزيع القوى العاملة لهم ، بل كجزء من التجنيد الاجباري . ولقد اغلق كاسترو الجامعات سنة ، ونزل الجميع الى الريف ، وتم القضاء على الامية ، فمحو الامية مشكلة مفتعلة ، وحلها سهل ميسور ، ولكن الارادة السياسية هي التي تنقصنا .

٣ - ربط الجامعة بالمؤسسات ، الكليات العملية بمؤسسات الثقافة والتشريع ، فهي ميدان عملي للخريجين .

٤ - انشاء الندوات الجامعية ، والمهرجانات السنوية ، والاعياد الجامعية ، وأيام الذكرى للشهداء ، فالجامعة صوت الامة ، فيها تقام الندوات السنوية لطرح القضايا القومية على الشعب ، وفيها تقام المهرجانات السنوية التي يشارك فيها الشعب ، وفيها تقام الاعياد ، أعياد الفلاح والعامل والمثقف .

٥ - تطوير الصحافة الجامعية ، اما داخل كل كلية أو داخل الجامعة ، لتكون تعبيراً عن مشاكلها

وعن المشاكل العامة .

٦ - اقامة معسكرات في الصحارى وفي الوادي الجديد ، والخروج عن المناطق السكنية والحضرية ، بل وتخصيص شهر من كل عام للعمل اليدوي . من اجل استصلاح الاراضي ، أو تعمير الصحارى ، أو شق الطرق ، حتى تمحي عن اذهاننا هذه التفرقة بين العمل النظري والعمل اليدوي ، فكلنا عمال .

٧ - تمثيل الجامعة في مجلس المدينة التي تكون بها الجامعة حتى يمكن ان يتم تخطيط المدينة من اجل الجامعة ، وانشاء ما يسمى « بالمدن الجامعية » حيث يتم توجيه مرافق المدينة من اجل الجامعة ، وحل مشاكل الطلاب المادية ، وتوفير المدن الجامعية ، وخلق الأندية ، وتخطيط للمدينة من اجلها .

٨ - ربط الجامعات لدينا بالجامعات العربية ، وخلق اتحاد الجامعات العربية على مستوى القاعدة لا على مستوى القمة ، وتحقيق روابط اكثر بين اتحاداتنا الطلابية واتحاد الطلاب العالمي .  
تلكذهي رسالة الجامعة .

## ٢ - مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا(\*)

في الوقت الذي ندعو فيه جميعاً الى التغيير تبرز المشاكل الجامعية باعتبارها مجالاً رئيسياً من المجالات التي تستحق منا اهتماماً وجهداً أساسيين في عملية المراجعة والاصلاح الكفيلة بجعلنا نبغ المستوى الذي نقرضه علينا التحديات التي تترىص بنا .

ويتعلق جانب هام من مشاكل جامعاتنا بمناهج التدريس فيها ونظمها الداخلية واوضاعها الخارجية ، فلقد ساد الجامعة - وأعني بالذات الكليات النظرية - مناهج الاملاء ، إذ تحولت محاضرات الجامعة الى دروس في الاملاء أو في المطالعة ، يدخل الاستاذ بملفه ويلى منه ، ويدخل الطالب بنوطة محاضراته ويلى عليه ، أو يدخل الاستاذ بالكتاب المقرر ويقرأ منه ، ويدخل الطالب بنفس الكتاب ويقرأ عليه ، والكل ضامن حسن السير والسلوك ، فالاستاذ لا يجهد نفسه إلا في نقل مادة من كتب اخرى يجمع بينها ويؤلف ، ويشرح ويختصر ، ويكرر ذلك كل عام دون تغيير أو تبديل ، والطالب لا يجهد نفسه إلا في الاسابيع الاخيرة من كل عام ، يحفظ المادة المنمقة المرتبة وهو سعيد بها ، ينقلها اذا غاب ويحصل عليها من الملازم ثم يأتي السؤال مباشرة : الاول من الصفحة الاولى حتى الصفحة العاشرة ، والثاني من العاشرة حتى العشرين ، والثالث . . . الخ . وبعد أداء الامتحان ينتهي كل شيء كما بدأ ثم تبدأ العملية نفسها في السنة التالية حتى الرابعة بنفس الطريقة ، يخرج الطالب بعدها كما دخلها ، ويكون بعدها قد كون ثروة تقبل أو تكثر حسب صلاته الاجتماعية وقدرته على ايجاد الفرص للاعارات ، أو ترويج الكتب المقررة ، ويعلو في المناصب الجامعية حتى يصير نجماً اجتماعياً تتخاطفه المصالح الحكومية للوزارات حتى يستقر في قممها ، ويكون بذلك قد وصل الى نهاية الشوط .

(\*) الاهرام ١٩٧٠/١١/٣٠ ، والمقال مضبوط ويختصر من النص الأصلي الذي لا يوجد الآن .

ويعتبر الاملاء هذا يصبح الطلبة نسخاً باهتة متكررة من الاستاذ ، يتكرر الطلبة ما تكرر الاستاذ من قبل ، ينقل الكل من نفس المراجع ، ويضيع التنوع الذي هو نتيجة حرية الفكر واخذ المواقف ، والتعبير عن الرأي الشخصي .

والتدريس بالجامعة هو في الحقيقة حوار حر بين الطالب والاستاذ يبدو على احسن ما يكون في ساعات المناقشة واعمال السنة . قد يكون الاستاذ اكثر اطلاعاً وأطول ممارسة ، ولكن الطالب قد يكون اكثر وعياً واشد التزاماً بالقضايا .

والدراسات العليا عندنا ليست بأفضل من الدراسات السابقة عليها ، اذ تبدأ الاولى سنة عامة يتكرر فيها بعض المواد السابقة ويتبع فيها منهج الاملاء والكتب المقررة - كما هو الحال في السنة الاولى عامة بكلية الآداب بجامعة القاهرة التي تتكرر فيها التوجيهية من جديديون نحن اخرج ما نكون الى مزيد من التخصص مع انه كان من الاجدى جعلها سنة يقرأ فيها الطالب امهات المراجع في دراسته ويا حبذا لو كانت بلغة اجنبية ، تلك المراجع التي سمع الطالب عنها ولم يرها في سنواته الجامعية الاولى . يكون هذا العام أو هذان العامين استعداداً للطلاب لمرحلة البحث العلمي وما يتطلبه من امكانيات في اللغات وفي مناهج العلوم الانسانية .

فاذا اختار البحث اختاره له الاستاذ المشرف عليه ، وهو لا يتعدى في الغالب دراسة شخصية ما حياتها وآراءها ، أو مرحلة زمنية معينة تقتطع من التاريخ ويرصد الطالب الوقائع ويرتب المادة وكأن البحث هو مجرد تصوير للقديم ونقل له ، ما دام الطالب لم يتعلم وسائل البحث العلمي التي تجعله يذهب الى الموضوع ذاته ويكشفه هو بنفسه ، وهكذا تكون الماجستير استمراراً للسانس ، والدكتوراه استمراراً للماجستير ، كل مرحلة تؤدي تلقائياً الى المرحلة التالية دون فرق إلا من اختلاف في الكم والسن . فاذا اعير الاستاذ المشرف نقل الاشراف الى غيره وهو لا يعلم عن الموضوع شيئاً ويبدأ التخطيط من جديد ، ويكون الطالب هو الضحية يغير ويبدأ حسب اعارات الاساتذة ، ويتهي الأمر الى المجاملة في المناقشة العلنية والتفاضي عن العلم ، بمجاملة بمجاملة ، وخاطراً بخاطر . . .

وتتجمل الاجيال السابقة بعض المسؤولية فيما وصل اليه حال الجامعة اليوم . فقد نشأ الرعيل الأول على اكتاف الاساتذة الاجانب الذين احسنوا اعدادهم كمثقفين وباحثين . ولما كان هذا الرعيل الأول حفة من الافراد ظهروا كالنجوم الزاهرة ، ولعت اسمائهم ، وانتشرت نظرياتهم ، وراجت مؤلفاتهم ، فخافوا الحسد ، ورفضوا المنافسة ، وأصبروا على الابقاء على اوضاعهم ، وظل كل منهم في الجامعة ثلاثين عاماً ولم يترك وراءه من يخلقه أو ان ترك فواحداً أو اثنين بشق الانفس لأنه كان يتصور الطالب عدواً له اذا شجعه ورأى فيه استعداداً للبحث العلمي فإنه سينافسه علمه ووزقه .

وفي الحقيقة لا بد ان يكون الاستاذ نموذجاً امام الطلبة في حرية الفكر وفي جدية البحث وفي قيادة النضال الوطني ، وهو مثل له في شرف الكلمة ، واخذ المواقف خاصة اذا كان شاباً وعى مشاكل

العصر والتزم بقضاياه ، ورفض الأسلوب الذي أصبح داء هذا العصر ونموذج كثير من شبابه وهو الأسلوب الذي يهدف الى وراثة الطبقات القديمة متخذاً أسلوباً جديداً في العمل بحساب .

على ان جيلاً جديداً من الاساتذة الشباب يرفض هذا كله ، ويصادف العقبات التي تقف في طريق نموه وعمله .

ونحن كثيراً ما نتحدث عن ارتباط الجامعة بالمجتمع ، بل اننا ننشئ الجامعات الاقليمية على انها جامعات نوعية تقوم اساساً بخدمة البيئة ودراساتها دراسة تطبيقية مباشرة ، وينطبق هذا على الكليات النظرية والعملية على السواء ، فمثلاً نجد في أقسام الفلسفة بكليات الآداب حديثاً عن الفكر اليوناني والمسيحي والاسلامي والغربي ولا نكاد نسمع شيئاً عن الفكر المصري في تاريخ مصر الحديث الذي ما زلنا نعاصره ، يتخرج الطالب ولديه من كل شيء ، ولا شيء له عن مصر . فاذا ما درس الفكر الغربي لم يأخذ موقفاً مع ان الغرب ما زال هو مشكلتنا في السياسة وفي العلم ، فهو الطرف الثاني في قضايا التحرر والاستعمار ، كما انه الطرف الثاني كنموذج للتقدم العلمي والتكنولوجي . واذا درس تراثنا الماضي فإنه يدرس كتاريخ شخصيات أو مذاهب أو عقائد دون ان يربطه بقضايا العصر ، فانعزالية الجامعة لا تختلف عن انعزالية المثقفين ، اما أهم قضايانا وهي تحرير الأرض واعادة توزيع الدخل والتنمية فلا نكاد تذكر في جامعاتنا إلا من بعض الشبان .

والجامعة مسؤولة الى حد كبير عما نراه اليوم من تشتت المثقفين وغياب الوحدة الفكرية العامة التي نطمح . لقد قبل عن مصر انها بلد متجانس لا يعرف التشتت ، سملؤها كأرضها ، شملها كجنونها ، وأنها لا تعرف هذا التشتت الداخلي ونزاع القوميات والطوائف الذي عرفته الشعوب الأخرى . وقد يكون هذا صحيحاً ولكن هناك عديداً من الدوائر المنعزلة التي لا صلة لها من قريب أو من بعيد ببعضها البعض : مجتمع القرية غير مجتمع المدينة مثلاً ، وكل فئة محصورة داخل مشاكلها . فاذا صعدنا الى الفئات العليا وجدنا كلاً منها تحاول ان تضم مصر اليها . الجامعة هي المسؤولة الى حد كبير عن هذا التشتت الفكري انتفاء لأنها لم تستطع ان تخلق وحدة فكرية بين خريجيها ، ولا تعني الوحدة الفكرية انتفاء جمهور المثقفين لتيار فكري واحد ، بل تعني الاجتماع على قضايا اولية مثل تصفية مظاهر الخرافة في تراثنا القديم وفي عقليتنا المعاصرة ، تحرير الأرض ، توزيع الدخل ، التنمية ، ارتباط الفكر بالواقع ، أي أن الجامعة تكون قد أدت مهمتها خير أداء لو تخرج الطالب منها بعد أربع سنوات أقل أو أكثر بأيديولوجية واضحة المعالم تكون ضمناً كافياً لارتباط المثقفين بالأرض وبملايين المعلمين وتجميعهم على قضيتي العصر : الاستعمار والتخلف .

ان الطلاب والاستاذ لو اجتمعا معاً على أسس البحث العلمي ، وارتبطا بالقضايا الوطنية اوثق ارتباط لمهضبة الجامعة بمهمتها المزدوجة في ريادة البحث العلمي وقيادة النضال الوطني .

### ٣ - الطلبة والمشاركة في العمل الوطني (\*)

---

كان الطلبة دائماً في طليعة الثوار ، فلم تكن مهمتهم تحصيل العلم وحده بل كانت المشاركة في العمل الوطني على اوسع نطاق وفي جميع المستويات ، واليوم ، وقد قامت جماهير الشعب لتأكيد مسيرتها وتقوم بواجبها نحوها ، كمتقنين ثوريين يعبرون عن مصالح الجماهير ويستبقون السلطة ويشيرون الى الطريق .

تطالب جماهير الطلبة بالسير قدماً في طريق التحول الاشتراكي ، متبينة مطالب العمال والفلاحين ، ويؤكدون ان الجامعة جامعة الشعب والامنية على مصالحه وحقوقه ، ويطالبون بأن يكون للعامل حق اكبر في الربح ودور أعظم في ادارة المصنع وأن يكون للفلاح نصيب أكبر من الدخل القومي ، وأن تكون الأرض لمن يفلحها ، فمشاركة الطلبة في العمل الوطني حق لهم بل واجب عليهم . لذلك فهم أول من يتصدون للرجعية التي تريد الرجوع بالتاريخ الى الوراء ، والتي تود انتزاع الفلاح من أرضه والسيطرة برأس المال على مؤسساتنا وتنظيماتنا الشعبية . الطلبة هم في طليعة الجماهير وباتحادهم مع العمال والفلاحين والجنود والمتقنين الثوريين يضمنون مسيرة الشعب وتحقيق مطالب الجماهير .

وفي نفس الوقت ، يحرص الطلبة اشد الحرص على عقد حوار مفتوح بين المواطنين ، ويؤكدون حرصهم على الحريات العامة ، فهي السبيل الوحيد لتكوين مناخ فكري صحيح تتضح فيه الافكار ، ولكي تكشف كل انسان أمام نفسه حتى تتعلم الجماهير من يود ايقاف مسيرتها ، ومن يود دفعها الى الامام وحتى تكون على بينة من موقفها وعلى اقتناع بهدفها .

بذلك تتحقق الاشتراكية على اساس ديمقراطي حر في جو سليم تظهر فيه الرجعية سافرة حتى يمكن للجماهير ان تعي موقفها وفكرها . الاشتراكية هي الهدف والغاية ، والديموقراطية هي المنهج والوسيلة . الطلبة اذن هم القادرون على التصدي لكل من يرفع شعار الديمقراطية ويستتر وراءها وهو يريد الإستغلال والقضاء على مكاسب الشعب وايقاف المسيرة الثورية وهم القادرون أيضاً على أن يضعوا أيديهم في أيدي اساتذة اليوم زملاؤهم بالامس ، وعلى ان يدفعوا المترددين على ان يقوموا بواجبهم وعلى ان يقفوا في وجه من يريد فرض الوصاية عليهم وعزلهم عن جماهير الشعب وتخويف أو ارهاب كل من يتصدر العمل الوطني من الطلاب والاساتذة على السواء .

كما تؤكد جماهير الطلبة حرصها على تعبير الجماهير عن نفسها من خلال المؤسسات ، والجامعة احداها ، سواء الشعبية أو التنظيمية أو الدستورية . فالحركات النقابية تعبر عن مطالب العمال ، والتنظيمات السياسية تعبر عن مطالب الجماهير ، والهيئات البرلمانية والدستورية والقضائية تحفظ حقوق الشعب وتصون مطالبه ، فالمؤسسات الفعالة القوية المعبرة عن مطالب الجماهير هي وحدها الباقية .

ان الطلبة بانتسابهم الى طبقات الشعب العاملة واحساساً منهم بالامانة الفكرية وبشرف العمل الوطني يجمعون انفسهم حراساً على حقوق الشعب وضماناً لاستمرار مسيرته وتحقيق مطالبه . لقد سقط منهم الشهداء في معارك التحرير الوطني ويستمر النضال من اجل التحرر الاجتماعي ، وعليهم المشاركة الفعالة في العمل الوطني من اجل تحرير الأرض والقضاء على التخلف وذلك بتحقيق حد أدنى للوحدة الفكرية بين المتقفين ، وهم طليعة منهم ، وحد أقصى لوحدة القوى الثورية الوطنية .

فتحية لهم وهم يتحملون مسؤولية نضالهم الوطني .

## ٤ - برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس (\*)

لقد ارتبطت الجامعة المصرية منذ انشائها بتاريخ مصر الوطني ، وكانت قاعدة نضاله حتى مارس ١٩٥٤ . ولقد عادت الجامعة في فبراير سنة ١٩٦٨ ، تؤكد دورها الطليعي في هذه الآونة وبعد المحنة التي أصيبت بها الأمة . لذلك عزم بعض شباب أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة على إنهاء هذه الفترة من العزلة السياسية التي مرت بها الجامعة والتي هي في الحقيقة عارضة على تاريخها النضالي ، كما عزم على ممارسة العمل السياسي من داخل الجامعة مساهمة منهم في بناء العمل الوطني محاولين اخراج الجامعة من عزلتها السياسية وإخراج الشباب المثقف عن سلبيته التي أثرها الكثيرون من الشرفاء اما لتقييد حريتهم في العمل السياسي أو لاحتساسهم بعدم جديته ونزاهته .

لقد قرر هذا الشباب من أعضاء هيئة التدريس الالتزام بالمبادئ الآتية والتي على أساسها يرشحون أنفسهم للانتخاب القادم .

أولاً : ممارسة العمل السياسي من داخل الجامعة وخارجها على أساس من الشرف والنزاهة ورفض الاحتراف السياسي بجميع صوره واشكاله الذي كان سائداً على العمل السياسي في العشر سنين الأخيرة ، ورفض جميع المكافآت المالية والاجور الإضافية اذ ان العمل السياسي يقوم أساساً على الالتزام مع ما يتطلبه ذلك من تضحيات .

ثانياً : الالتزام بالعمل السياسي الشريف يقتضي منا ان نقول لا في كثير من اوجه نشاطه اذا اقتضى الأمر ذلك ، وأن نقولها بصراحة وعلانية أمام جموع الشعب والقادة والمسؤولين على السواء .

---

(\*) قرأ هذا البرنامج على بعض شباب أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة لانتخابات يونيو ١٩٦٨ بعد ان ظهرت الحاجة ملحة للعمل السياسي الجاد بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ولكن في النهاية تركت الانتخابات لاهلها .



وان من اسباب محتنتنا الاخيرة اعلان السمع والطاعة كولاء رسمي للقادة ثم رفض هذه الواجهة الرسمية بيننا وبين انفسنا وفي حلقاتنا الاجتماعية الصغيرة . لذلك فإننا نؤكد على وحدة شخصيتنا السياسية القائمة على الاقتناع في الرأي والصراحة في المواجهة .

ثالثاً : ممارسة العمل السياسي بمنهج علمي ، فالسياسة الآن علم ، والثورة علم ايضاً ، ولم يعد يحتمل تاريخ مصر الحديث لحساب الارتمجال والعفوية .

رابعاً : ضرورة تحقيق الوضوح النظري لتطبيقنا الاشتراكي ، فالاشتراكية واحدة واننا لفي انتظار مؤتمر القوى الشعبية الذي وعدنا به لتطوير الميثاق حتى يمكننا بناءً على تطورنا الاشتراكي الحالي اعادة تحديد الصلة بين الفلاح والأرض ، والعمال والمصنع ، ولقد سار الرئيس جمال عبد الناصر في ذلك بتحديداته الجديدة للعمال والفلاح .

خامساً : الحرص على النقاء الثوري وعلى كشف جميع المحاولات التي تريد الحد من الاستمرار في طريق التحول الاشتراكي باسم الدين مرة ، وباسم التقاليد مرة اخرى ، وباسم المصالحة بين الطبقات والمهادنة بين المصالح المتعارضة مرة ؛ فمصلحة العامل هي بالضرورة ضد مصلحة صاحب رأس المال المستغل ومصلحة الفلاح هي بالضرورة ضد مصلحة المالك القائم في المدينة .

سادساً : تأكيد ما جاء في بيان ٣٠ مارس من اعطاء السلطة للشعب الذي هو صاحب المصلحة الوحيد من تأسيس لنظامنا الديمقراطي ومن وضع للدستور الدائم ومن تأكيد حرية الصحافة وحصانة القضاء .

سابعاً : ان الموقف الآن لا يتحمل أسلوب عملنا السياسي القديم في محاولة لارضاء جميع الطبقات ، وتجميع كل الفئات ، وتمثيل جميع الاتجاهات المتصالحة منها والمتعارضة . فالصراع داخل العمل السياسي موجود بالفعل ولا يمكن انكاره ، وأن محاولة التجميع غير المتجانس لفئات الشعب حسب وظائفها الإدارية ومهامها الرسمية بدعوى اقامة العمل السياسي اثبت فشلها في تنظيماتنا السياسية الاخيرة .

ثامناً : الاستمرار في مقاومة مراكز القوى ، وتصفية الطبقات الجديدة عسكرية أو مدنية التي نشأت على اكتاف الثورة منذ قيامها حتى الآن والتي كانت سبباً مباشراً من اسباب محتنتنا الاخيرة ، والتنبيه على التطلعات الطبقة الجديدة التي اصبحت في كثير من الاحيان هي الموجه الاساسي للعمل السياسي .

تاسعاً : تغيير القيادات التي مارست العمل السياسي فيما قبل الهزيمة وافساح المجال للقيادات الشابة ، وكما اعلن الرئيس جمال عبد الناصر ليس العمل السياسي حكراً على طبقة دون طبقة .

عاشرأ ، المطالبة العاجلة باقتصاديات الحرب وبالقضاء كافة الامتيازات الطبقة من بدلات ومكافآت اضافية ومزايا عينية ، وتحديد سياسة مستقرة للأجور حسب قيمة العمل وليس حسب

حادي عشر : ان الحرب التي نخوضها الآن هي حرب شعبية ، ونحن في مواجهة شعب بأكمله يحاربنا لا فرق لديه بين جيش وشعب ، لذلك نؤكد ضرورة المقاومة الشعبية . ولقد اثبتت المنظمات الفدائية الفلسطينية وجودها الفعلي على الأرض ، وأعطت لوناً جديداً في ممارسة العمل السياسي المسلح ، وأتانا في حاجة ملحة لتعبئة قوى الشعب التي ما زالت تمارس نوع النشاط الذهني والفني الذي عرفته قبل الهزيمة .

ثاني عشر : مواجهة الشعب بالحقائق ، اذ اننا نشعر بضرورة مساهمتنا الفعالة لازالة آثار العدوان ، ومن واجبنا أن نكون أول من يعلم ، فليست الحقائق حكراً على بعض الافراد يعطون منها بالقطرة للشعب بين الحين والآخر . ومن عجاب الأمور ان تعلم الأمم الاجنبية عنا اكثر مما نعلم عن انفسنا .

وبالاضافة الى التزامنا بهذه المبادئ العامة الاثني عشر ، نلتزم ايضاً بالمبادئ الستة التالية حرصاً منا على استقلال الجامعة ، الفكري والسياسي .

أولاً : المطالبة بالحصانة الجامعية لاساتذة الجامعات ، تحقيقاً لحرية الجامعة الفكرية ، وتأكيداً لاستقلالها في ممارسة العمل السياسي ، تحقيقاً للمصلحة الوطنية ، وكجزء من العمل السياسي الشعبي ، وحرصاً على كرامة الجامعة ، وحرمة العلم ، وحرية التفكير ، خاصة وان استاذ الجامعة نموذج حي أمام طلابه لحرية الفكر وللالتزام السياسي .

ثانياً : المطالبة بتحديد دور الحرم الجامعي ، وتأكيد استمداً سلطته من مدير الجامعة ، باعتباره المسؤول الأول عن سيادة القانون فيها ، والمحافظة على الحرم الجامعي رمزاً لحرية الفكر وللمسؤولية الوطنية .

ثالثاً : يحرص اساتذة الجامعة - بعد تسليم السلطة للشعب كما حدد بذلك برنامج ٣٠ مارس - على اخذ مقاليد امورهم بأيديهم ، فيتم اختيار عمداء الكليات ووكلائها ، ومديري الجامعات وامنائها بالانتخاب حتى تستطيع الجامعة ان تختار من يمثلها فكرياً وسياسياً ، أي أن ترفع الوصاية عن اعضاء هيئة التدريس كما رفعت من قبل عن الاتحادات الطلاب .

رابعاً : رفض جميع صور التجسس السياسي داخل أسوار الجامعة بين الطلبة وبين اعضاء هيئة التدريس خاصة بعد ان اعلن الرئيس جمال عبد الناصر سقوط دولة المخابرات وإلغاء مكاتب الامن ، وليس هناك أغرب من أن يعهد لاساتذة الجامعات مهمة تربية الاجيال وهم لا يؤمن لهم إلا من خلال مكاتب الامن !

خامساً : لقد كان اساتذة الجامعة طوال تاريخ الجامعة المصرية في صف الشعب ومع قاعدة نضاله ضد الملكية وضد الفساد السياسي وضد الاستعمار . لذلك يؤكد الاساتذة اليوم تكاتفهم مع

الطلبة وإيمانهم بوحدة مصيرهم معهم ومع سائر طبقات الشعب .

سادساً ، ان اساتذة الجامعة الحريصون في نفس الوقت على دور الجامعة العلمي في تقدم البحث العلمي ، وينظرون بأسف شديد لما وصل اليه مستوى الجامعة العلمي ويرون ان مهمتهم الاولى هي ارساء القواعد للبحث العلمي داخل الجامعة .

ان الحوادث لتسير بسرعة اكبر من استعدادنا لها ، ولا بد لنا من اللحاق بها ومواجهتها بصراحة والا نؤجل المعركة للغد كما فعلنا ذلك طيلة ستة عشر عاماً ، واننا بالتزامنا بهذه المبادئ لا نتسب الى حزب أو الى فئة أو الى طبقة أو الى منصب بل نفكر في مصر الام وفي مصير شعبها ، وعلينا في هذا الوقت ان نختار :

إما أن نكون أو لا نكون .



## تاسعاً - أدب المعركة

---

- ١ - قرأت العدد الماضي من الآداب
- ٢ - المثقفون والشيخ امام
- ٣ - الشعب ومؤسسته
- ٤ - الابعاد الحقيقية للمعركة
- ٥ - الفلاح في الامثال العامية



## ١ - قرأت العدد الماضي من الآداب (\*)

تدور ابحاث العدد الماضي من مجلة « الآداب » حول قضايا اربع : الاولى قضية البحث العلمي في البلاد النامية التي تعرض لها الدكتور اباد القزاز في مقاله عن « حاجتنا الى دراسة المجتمع الاسرائيلي » ، والثانية قضية معرفة النفس ومعرفة الآخر وهي التي تعرض لها نفس المقال السابق في دعوته لدراسة العدو ومعرفته ، والثالثة قضية « الرجل والمرأة والانسان » التي اثارها السيدة عايدة مطرجي ادريس في مقالها « أدب المرأة والمجتمع العربي » والتي تتعرض فيه لاسطورة « الأدب النسائي » ، والرابعة ، وهي اخطر القضايا جميعاً ، قضية « الأدب الاصيل وأدب المناسبات » التي تعرض لها الاستاذ محمد دكروب في مقاله عن « آثار هزيمة حزيران بالقصة العربية القصيرة » والذي يحلل فيه بعض القصص التي صدرت بعد النكسة ويراها أقرب الى التقارير الصحفية منها الى الاعمال الروائية ، أي انها لا تتعدى ان تكون من أدب المناسبات على عكس رواية « ميرamar » التي يحللها الناقد الشاب الاستاذ صبري حافظ في مقالته « استشراف الهزيمة قبل النكسة » هذه الرواية التي تعتبر بالفعل أصدق تعبيراً عن الهزيمة قبل وقوعها من تلك القصص التي صدرت بعد الهزيمة والتي حاول الاستاذ دكروب اعطاءنا بعضاً منها هذا بالإضافة الى مقال الاستاذ حسني ليب « في الأدب النضالي » والذي يدخل أيضاً في قضية الأدب والثورة والمقال الممتاز للاستاذ سامي خشبة عن - الحلاج ، المسلم المتمزق - الذي يعرض فيه لشخصية الحلاج ، حياته ، وآثاره ، وبيئته ، والذي يعتبر أيضاً نموذجاً لأدب المقاومة .

### ١ - قضية البحث العلمي في البلاد النامية :

كثر الحديث بعد النكسة عن العدو ، وطالب كثير من الكتّاب والباحثين بمعرفته ودراسته

(\*) الآداب ، العدد ١١ ، نوفمبر ١٩٦٩ .

واقیمت بعض المعارض عن « اعرف عدوك » اذ وضع انه كان یعلم عنا اكثر مما نعلم عنه . وقد تناول الدكتور اباد القزاز هذه القضية في مقاله « حاجتنا الى دراسة المجتمع الاسرائيلي دراسة علمية » وابدى ملاحظاته على ما نشر عن العدو بعد النكسة من سطحية ، وعدم تنوع ، واخفاء للحقائق ، واهمال لتרכیب المجتمع الاسرائيلي ، ويقترح تدريس اللغة العبرية في مدارسنا وجامعاتنا ، وينادي بالتخصصين ، كل في ميدانه ، بدراسة العدو دراسة عميقة ومتخصصة ، وبطالب بتخصیص احدی الصفحات من كل جريدة لدراسة العدو أو ساعات معينة من الارسل وكذلك عقد الندوات واتشاء المكتبات المتخصصة .

والحقیقة ان هذه القضية مرتبطة أشد الارتباط بمشكلة البحث العلمي في البلاد النامية بوجه عام ، وفي البلاد العربية بوجه خاص ، وفي مصر بوجه أخص . فالبحث العلمي ، فضلاً عن أصوله وقواعده ومناهجه نظام یجده البناء الاجتماعي ، والبحث العلمي لدينا هو تعبير عن بنائنا الاجتماعي بكل ما فيه من عيوب ونواقص . فلو قلنا ان البحث العلمي یطلب أولاً استاذاً متخصصاً یخطط للابحاث ویشرّف علیها ویوجهه ویطلب ثانياً باحثاً مبتدئاً لديه من الوعي القدر الكافي لأداء مهمته ، ولديه من امكانيات البحث العلمي ، من لغات متعددة ، وثقافة عامة ما یستطیع به ان یسیر في مهمته حتى نهاية الشوط ، ویطلب ثالثاً مكتبات متخصصة حوت امهات المراجع في موضوع البحث والدوريات المتعلقة به وآخر ما صدر فيه ، یمكن بعد ذلك ان نضمن سير البحث العلمي خاصة اذا توافر له جو من الاستقرار العام في الهيئات والمؤسسات ومراكز البحوث والكلیات والمعاهد دون ان یربط ذلك باسم شخص أو أن یعلق مصيرها بمصيره .

فالتخصصون على مستوى البحث ومن لهم القدرة على توجيه الابحاث وتخطيطها یعدون على الأصابع ، غالباً ما تكونوا تكويناً شخصياً ولم یتعلموا من أحد ، وهؤلاء مشتتون في عديد من الهيئات أو یقومون بأعمال وظيفية محضة تقل عن مستوى امكانياتهم الفعلية وبعض هؤلاء لا تناح لهم فرصة البحث العلمي نظراً لارتباطه بالسیاسة العامة للدولة التي تعطي البحوث العلمية تیارها السياسي ، وفريق ثالث اثر الهجرة والعمل من بعيد وظل فرداً معزولاً لا یكون مدرسة أو ینشئ جیلاً . وهؤلاء في طريق الانقراض التام ، یتكون وراءهم فراغاً لا یملأه إلا شباب من الباحثين كونه الظروف وصفاته المحنة ولكنهم ما زال یصارع قديماً لم تنكسر بعد شوکته ولا یجد من یأخذ بیده من معاصره .

وكما كان رواد البحث العلمي نجوماً تلمع مدة ثم تنطفئ كان الباحثون الشبان اندر من الندرة اذ لم تتوفر لديهم امكانيات البحث العلمي ، لأنهم لم یبیثوا انفسهم لذلك ، ولم ینشأوا نشأة علمية داخل مراكز البحوث ، أو ان وهيم بالقضية ما زال محصوراً في نطاق الحماس والانفعال دون ان یتجاوزوه الى تحلیل الظواهر وفهمها على ما هي عليه . یعتمد معظمهم اذن على الفكرة الشخصية وعلى ما یتمتع به من مواهب طبيعية ینتهي على الجیل القديم ایهاله ویود الا یكرر الخطأ ، وأفضل مثل لهم هو معهد الابحاث الفلسطينية والسلاسل التي یصدرها : « ابحاث فلسطينية » ، « كتب فلسطينية » ، « دراسات فلسطينية » التي تعد بالفعل فتحاً في تاریخ البحث العلمي السياسي للقضية الفلسطينية .



اما عن امكانيات البحث العلمي من كتب ودوريات وغيرها فنحن كلنا ادرى بذلك ، والاعداد التي تقدم من نقص في العملة الصعبة أو من تسرع العثور عليها من الخارج تتلاشى أمام ما تزدهر به اسواقنا المحلية من بضائع مستوردة تنهافت عليها الجموع في المحلات العامة والأعداد التي تقدم من نقص في الاعتمادات وضيق الأبنية كلها تتلاشى اذا علمنا ماذا نخسر من جراء عدم معرفتنا الكافية للعدو ، ولأنفاق على هذه المعرفة يعتبر جزءاً من ميزانية التسليح العام ، وما اكثر الابنية الشككية التي يمكن استغلالها استغلالاً افضل من اعتبارها مجرد فنادق لاستقبال الوفود الوطنية .

اننا في دائرة منعزلة عن حركة النشر العالمي ، يعرف العالم كله عنا اكثر مما نعرف نحن عن انفسنا وهذا يفسر ظاهرة تسقط الاخبار وتلمس آخر النشرات عنا والتي يعطى ما فيها لنا في بعض الاحيان كرجية اسبوعية نعيش عليها ونشكر واهبها . بل اننا لا ندري ماذا ينشر بيننا داخل البلاد العربية ، فاذا اردنا في القاهرة كتاباً نشر في بغداد لصعب الأمر ، ولزاد الثمن اضحافاً مضاعفة ، فهناك علاوة على الربح فرق العملة ، وأصبح الكتاب احد البضائع المهربة في السوق السوداء .

واخيراً ، فإن البحث العلمي لا ينشأ بين يوم وليلة ، ولا يرتبط باسم شخص ، قائداً كان أم زعيماً ، ولا يخضع لحرى سلطة ، بل هو نظام يتحقق في مؤسسات وهيئات ومراكز للبحوث لا تتغير بتغير الظروف . ان مراكز البحث العلمي لدينا حديثة العهد لم تتعد بعد عشرات السنين ، لم تثر بعد أي تقاليد ولم يرب بعد أي نشر . ان حالة البحث العلمي اليوم لمترتبة اشد الارتباط بالملاحظة الحضارية التي نمر بها وهي التي اوشكتنا ان نؤمن فيها بالبحث العلمي ، والتحليل العقلي للظواهر ، وتكون مهمة هذا الجيل هو ان ينحو نحو مزيد من العلمية .

## ٢- معرفة النفس ومعرفة الآخر

وقد تعرض الدكتور اباد الغزالي في مقاله السابق الذكر « حاجتنا الى دراسة المجتمع الاسرائيلي دراسة علمية » الى ضرورة معرفة العدو حتى نعلم أسباب قوته . وقد كثر الحديث في الأيام الأخيرة عن اعتماده على العلم واستعماله الوسائل التكنولوجية الحديثة وذلك يرجع الى انه مجتمع غربي في تكوينه خاصة عند من ييدهم مقاليد الأمور وليس مجتمعاً نامياً ذا تاريخ طويل يغلب عليه طابع التخلف وعان من مآسي الاستعمار كشموب المنطقة المحيطة به . فارتباطه بالعلم ليس نتيجة لنمو طبيعي بل نتيجة لنقل مجتمع متطور من بيئة لأخرى . وقد اصبحت هذه الحقيقة معروفة لا تحتاج الى ايضاح .

ولكن الذي يسترعي الانتباه هو قدرة العدو على مزج العناصر الحضارية « ارض الميعاد ، شعب الله المختار » مع مصلحة الدولة وارتباطها بالاستعمار ، أي انه استطاع تأصيل قوميته وتعميق جذورها في التراث القديم وفي نفس الوقت تدعيم حاضره وضمان مستقبله بالارتباط بالقوى الدول المسيطرة على العالم ، بريطانيا قديماً ، وأمريكا حديثاً . ومع أن التراث القديم اليهودي مزيج من الدين والتاريخ القومي ، فإنه قد استغل احسن استغلال من حيث اعطاء الدولة كياناً تاريخياً وقيامها على دعوة وان لم تكن الدولة مؤمنة بالفعل بالدين ولكنها تستغله نظراً لفاعليته . وهذا شيء معروف ايضاً لا يحتاج الى

ايضاح .

ولكن الذي يهم ايضاً هو معرفة النفس بجوار معرفة الآخر وان نبحث عن مواطن ضعفنا التي هي في الحقيقة مواطن قوة العدو . فالله في التوراة مرتبط أشد الارتباط بالأرض ومصلحة الشعب ، بل ان الله لا يوجد إلا بقدر ما يعطي لشعبه من غنم ومأوى ورخاء في العيش ونعم دنيوية ، فالله يوجد الشعب ولا يوجد الشعب الله ، والله يخدم الشعب ولا يخدم الشعب الله . الله في سيناء ، والضفة الغربية ، والجولان ، يوجد حيثما وجدت مصلحة الشعب .

اما نحن فقد تصورنا الله في تراثنا القديم متعالياً اشد التعالي ، مفارقاً اشد المفارقة ، خارج العالم ، لا يشوبه خدش المادة ، موجوداً على الاطلاق سواء أكان المؤمنون به ضعافاً أم أقوياء ، احراراً أم مستعبدين ، فقراء أم أغنياء وقد وضع ذلك في تنزيه علم الكلام وفي مطلق الفلسفة . لم يعد لله صلة بالأرض أو بالدخل ، واصبح موجوداً بالرغم من احتلال الأرض وجود ملايين من المعدمين . أي ان مواطن ضعفنا قد تكون في إلهياتنا القديمة التي ما زلنا ننوء بقلها ، الإلهيات في حقيقتها تعويض نفسي عن ضياع الأرض وسلب الدخل ، وتعطي نوعاً من السكينة والرضا والاطمئنان الى ان هناك شيئاً باقياً بالرغم من الاحتلال والفقر ، طالما ان كل شيء فاني ولن يبق إلا وجه الله ذو الجلال والاكرام .

وهذا التصور غريب على فترتنا الاسلامية الاولى ، اعني عصر الفتوح الذي كان الله فيه مرتبطاً اشد الارتباط بالأرض وتحرير الشعوب ونشر الدعوة . كان الله ممثلاً لإله التوراة ، كان غاية التاريخ على حد قول هرود وهيجل وفلاسفة التاريخ في عصر التنوير ، وهو الذي عبر عنه الافغاني في اعادة تفسيره للتوحيد على انه تحرير للأرض وشق الفلاح لقلب ظلميه كشفه للأرض ، ويعد انتهاء عصر الفتوح والاستكانة الى الأرض والمال ثم ضياع الأرض والاستئثار بالثروات بدا هذا التصور المتعالي لله في الثبات ، وما ضاع أفاقياً تم التعويض عنه رأسياً ، وكل ما اعتسر على الأرض ظهر في السماء .

وقد بلغ ذلك مبلغه وظهر على أشده في التصور الهرمي للعالم الذي يجعل من القمة كل شيء ، أو في التصور المركزي للكون الذي يجعل الكون كله في قبضة واحدة لما كل السلطة تسيطر على كل شيء . طالما ان الأرض قد ضاعت وطالما ان الملايين لم تحسب حسابهم ويبدو هذا التصور في حياتنا الاجتماعية والسياسية ، فتعتمد مؤسساتنا على رؤسائها فاهم شيء في الجامعة هو مديرها ، وفي الكلية عميدها ، وفي الشارع شرطيه وفي المركبة محصلها ، وفي المنزل راعيه ، وفي الدولة رئيسها ، وبالتالي لا يتم التعامل إلا مع القمم ، ونجد ان تنظيماتنا الحزبية تعتمد ايضاً على لجانها المركزية أكثر من اعتمادها على قواعدنا الشعبية وتؤمن برؤسائها أكثر من ايمانها بالبناء الديمقراطي للحزب ، الله هو الشعب كما هو واضح في التوراة ، وهو مصلحة المسلمين كما هو واضح عند الفقهاء أي هو القاعدة لا القمة ، وبالتالي يصبح الله مصدر قوة .

فضلاً عن هذه الجذور الحضارية في التراث القديم ، استطاع العدو ربط حاضره ومصلحته بحاضر الاستعمار ومصلحته وجعل دولته الرهان الوحيد للمضمون للاستعمار . عرف العدو ان يقيم له استراتيجية دائمة داخل ميزان القوى العالمية ، والمبدأ واحد : كل شيء في سبيل الشعب ، والشعب المختار . اما نحن فما زلنا بصدد البحث عن استراتيجية ، هل تكون صياغة قومية للقضية ، أم تكون صياغة أكثر اتساعاً وصدقاً داخل حركات التحرر العالمي ، ويتضح هذا التخبط في تاريخنا المعاصر من أننا اشتراكيون لا ننبئ الاشتراكية ، وأصدقاء البلاد الشيوعية ونحرم الاحزاب الشيوعية ، وفي نفس الوقت اعداء امريكا ونسمح لكل ما هو امريكي صريح أو ضمني ، نحن عرب ومسلمون ، مرة في مؤتمر قمة عربي ومرة في مؤتمر قمة اسلامي يحاول فيه ياسر عرفات مع شاه ايران حل قضية فلسطين .

### ٣ - الرجل والمرأة والانسان

ويتعرض مقال السيدة عائدة مطرجي أديس « أدب المرأة والمجتمع العربي » إلى قضية « أدب المرأة » أو « الأدب النسائي » وهو ما نسمعه كثيراً في هذه الأيام وكان الأدب له جنس ، فهناك أدب رجالي وأدب نسائي !

والحقيقة ان هذا التقسيم أو هذا النعت لجانب من الأدب لا يرجع الى تحليل موضوعي له بل الى العقلية الشرقية التي يغلب عليها التصور الجنسي للعالم، وعقليتنا المعاصرة بما فيها من حرمان وكبت وليدة هذه العقلية القديمة ، فهي ترى في المواطن رجلاً وامرأة ولا ترى فيه انساناً وبالتالي فهناك موضوعات حديث للرجال وأخرى للنساء ، وهناك سلوك للرجال وآخر للنساء ، وكان العالم علاناً : رجل وامرأة ! ان الحديث عن المرأة بوجه عام وجعلها مشكلة مستقلة عن الانسان ووضعه في العصر الحاضر اما ناتج عن التصور الجنسي للعالم أو يعبر عن الحرمان وتحويل موضوع الحرمان الى موضوع للاستباح عن طريق الحديث عنه كعملية تمويه ، أو احساس بالنقص ومحاولة لفرض الذات بالالتجاء الى نقطة الضعف وجعلها مصدر قوة . لقد تحدث قاسم امين في مطلع هذا القرن عن تحرير المرأة ، وما زلنا نحن بهذه العقلية القديمة التي ترى في المرأة مشكلة ، مع أنها حالياً ، وفي اللحظة الحضارية التي نمر بها ، مواطن أو انسان يعمل في الحقل أو في المصنع ، يناضل في الجبهة أو يخدم وراء الخطوط .

ان وضع المرأة في أوائل القرن من حيث حرمانها من التعليم والمشاركة في الحياة العامة لا يختلف عن عديد من مظاهر التأخر في جوانب الحياة الأخرى في التعليم والتربية والعلاقات الاجتماعية ، أي ان المرأة لم تكن مشكلة فريدة خاصة ، ولم توجد في عصر اخذ فيه المواطنون حقوقهم ولم تأخذها هي نفسها باعتبارها امرأة ، فتقدم الرجل في الحب مثلاً وحرمت المرأة ، ونال الرجل التعليم وحرمت المرأة ، فالتطور الاجتماعي لا يعرف تمييزاً بين رجل وامرأة .

ولم تكن المرأة وحدها سلعة بل كان الانسان كله سلعة ، فكان الرجل يخرج من بيته ولا يرجع اذ ان الاقطاعي قد نصب له كميناً أو أن السلطة قد اعدت له فخاً . لقد كان الاقطاعي يملك البشر رجالاً

ونساء ، وكانت السلطة سيقاً مسلطاً على رقاب المواطنين لا فرق بين جنس وآخر .

إن التحرر ليس قضية المرأة من حيث هي امرأة بل هي قضية العصر وإن تحرر المرأة بمعنى مشاركتها في الحياة الاجتماعية ليس هو التحرر الذي يعطى لجنسها بل هو حقها الطبيعي كأبي مواطن لم يمارسه من قبل كما لم يمارسه الرجل لغياب تنظيم حزب ثوري رائد يجمع المواطنين ويعمل لقضية التحرير . إنما التحرر هو التحرر الوطني ، هو المساهمة الفعالة من المواطنين في تحرير الأرض ، وتحرير المعدمين من الفقر والاستغلال ، وإن قصر قضية التحرير على مشاركة المرأة في الحياة العامة فهو مطلب أقل مما تتطلبه التزامات العصر .

وليس غريباً أن يكون الرجل هو الكاتب دائماً ، فالرجل هو الأوسع نشاطاً في الحياة الاجتماعية والأكثر مساهمة في العمل بما في ذلك الأدب ، فندرة الأدب النسائي لا ترجع إلى مشكلة المرأة بل إلى الامتداد الطبيعي لنشاط الرجل ، ولا تختلف ندرة الأدب النسائي عن ندرة العلم النسائي أو العمارة النسائية أو الجغرافيا النسائية .

ويوجد الأدب الذي يتناول مشاكل المرأة ووضعها الاجتماعي عند الكتاب جميعاً رجالاً أم نساء ، بل إن هناك من الأدباء الرجال من تعرض في أعماله إلى مشاكل المرأة أكثر مما تعرضت له أمة كاتبة . إن قضية الجنس ليست قضية نسائية بل هي إحدى قضايا التحرر مثل التحرر من التقاليد الموروثة ومن الصور الزائفة : الدين والأخلاق .

وكذلك نجد أن التطورات الجديدة في الأدب فيما يتعلق بالمرأة ، ليست تطورات في أدب المرأة بقدر ما هي تطورات نتيجة للتغيرات الاجتماعية ، فالمرأة هي العشيقة والمناضلة ، والحب يجمع بينها وبين الأرض ، ويضمها مع الحبيب في القضية الوطنية . فتلك هي روح العصر عصر التحرر ، لا في العالم العربي فحسب بل في العالم كله ، التحرر الوطني في العالم الثالث ، والتحرر من الرأسمالية في العالم الغربي .

وإذا كان المجتمع العربي أسبق من الأدب في تعبيره عن وضع المرأة فإن ذلك يدل على أن الأدب لا يعرف له جنس ، فهو أدب يعبر عن أوضاع اجتماعية سابقة عليه وكفى . لذلك ، كان الأدب لا يرسم صورة المرأة في الغد بقدر ما يعبر عن وضعها اليوم ، فليست مهمة الأدب التخطيط للمستقبل ورسم صور له ، بل التعبير عن الحاضر .

وأخيراً فإن قضية المرأة هي جزء من قضية المجتمع ككل وليست مشكلة فريدة فيه ، ولا يمكن أن يقاس تطور أي مجتمع بتطور المرأة فيه فهناك كثير من المجتمعات المتطورة مثل سويسرا وفرنسا ولم يكن للمرأة فيها حق الانتخاب إلا مؤخراً ، وهناك مجتمعات أقل تطوراً مثل الهند والجزائر وقد لعبت فيها المرأة دوراً حاسماً في حركة التحرير . كما أنه في المجتمع الواحد يوجد الحرمان لدى الطبقات المتوسطة ولكن ينتشر الانحلال في الطبقات الراقية والفقيرة على السواء .

ليتنا نخرج من التصور الجنسي للعالم فلا نرى رجلاً أو امرأة بل نرى الانسان .

#### ٤ - الأدب الأصليل وأدب المناسبات

وفي مقال وائر هزيمة حزيران في القصة العربية القصيرة<sup>١</sup> للاستاذ محمد دكروب يشعر الانسان بأن بعض الأدباء والنقاد يظنون ان الهزيمة لا بد وان تخرج أدباً ما ما قد انفعلتنا بها ، فقد كانت اكبر حدث في تاريخنا المعاصر ، وأقسى من هزيمة ١٩٤٨ وعدوان ١٩٥٦ . يظن هؤلاء انه يكفي لتأثرنا بالهزيمة ان تتغير عناوين القصص من الحب والدموع الى الجنود والمركة ، ويتغير الابطال من العاشق المخلص أو العاشق الخائن الى الفدائي المناضل والعدو الشرس ، كما يحدث عندما يغني مغنونا العاطفيون الاناشيد الحماسية « الرقيقة » في المناسبات الوطنية . فإذا ما انحسرت النكسة وجاء النصر تحول أدب الهزيمة الى أدب نصر واصبح العدو الشرس العدو الجبان ، والأديب في كلتا الحالتين يعبر عن موقف ، ويبدو وكأنه واع بأحداث العصر وملتزم بقضاياها وهو في الحقيقة أديب المناسبات ، يكتب حسب الظروف وينفعل كما تقتضي الأحداث ، فهو سطحي في انفعالاته ، غير صادق في احساسه ، يركب كل موجة مظه مثل مفكر المناسبات .

وتتراوح القصص التي صدرت بعد النكسة بين أدب الحماس الذي هو أقرب الى قصص الاطفال للتشجيع واث روح الهمة دون ان يعبر عن شيء أصيل إلا بمقدار معاناة صاحبه له وبين التقرير الصحفي لمراسل حربي لا يتعدى وصف الوقائع اليومية للحرب . ولما كان الأديب يقوم بذلك من منزله فإنه يفتعل الأحداث ويتخيل البطولات دون معاناة التجربة أو معاشة لواقعها ، وهذا هو السبب في خروج شكل أدبها يقوم على الجمل القصيرة وتداخل الأزمنة لأنها حوافط متقطعة يتقصها الخط الميلودرامي الواحد الذي يعبر عن انفعال مزمن . ان المقاومة ما زالت وليدة المهد ، وما زال الشوط أمامها طويلاً وان الكتاب الذين يعرضون لها في قصصهم انما يعرفونها عن طريق الاخبار ولم يعيشوها ولم يفعلوها بها ، وان الأدباء الشبان من المقاومة ورجالها هم أقدر على التعبير عن انفعالاتهم في صورة أدبية ممن يكتبون عنها وهم خارجها .

وفي نفس المعنى يتحدث الاستاذ حسني سيد لبيب في مقاله « في الأدب النضالي » عن أدب المقاومة . فلا يخلق الأدب النضالي بفتوى أو بدعوة أو بطلب بل هو تعبير تلقائي عن انفعالات المناضلين . وليس الأدب النضالي سلاحاً ضد الأدب الصهيوني ، يستعمل ضده كبنديقة في مواجهة بنديقة ، فالأدب لا يعرف انتصاراً إلا في صدقه والوعي بموضوعه ، فالمنصرية التي يقوم عليها الأدب الصهيوني والتي يعبر عنها بصدق يمكن مواجهتها بتشريد شعب والتعبير عنها بصدق ، ولا تعارض بين الصدق في الأدب وبين الموضوعية في الفكر ، بين الانفعال بالكلمة وبين التحليل الهادئ للظواهر ، هذه هي مهمة الأديب وتلك هي مهمة المفكر .

ان الأدب الأصليل هو الذي يعبر عن انفعال دائم ويعبر عن موقف إنساني عام بصرف النظر عن سير الاحداث ، فالحساس بالضياح ، والغربة عن الديار ، واستدعاء ذكريات الطفولة في الاماكن الضائعة ، كل ذلك مواقف انسانية عامة يتفعل بها الأديب قبل الهزيمة وبعدها ، وان ما عبرنا عنه بعد

الهزيمة في وضوح كنا نشعر به قبل الهزيمة بوضوح أيضاً دون ان نقدر على التصريح ، وان أثر الهزيمة الأول قد تمكن في حرية التعبير والتصريح النسبية التي اصبحت الآن حقاً مكتسباً عند الفكر والاديب على السواء . ان أدب ما بعد النكسة هو في الحقيقة تعبير عن أسبابها التي كنا نشعر بها جميعاً قبل وقوعها ، وهذا هو السبب في خروج بعض القصص الجيد الذي يعبر عن انفعالات اصيلة وعواطف دفيئة مكتوبة منذ عشرات السنين عند هذا الجيل الذي يعبر عنه هذا الجيل ، وكانت النكسة فرصة للتعبير الصريح تارة والرمزي تارة اخرى كما تقضي الظروف . لذلك كان النوع الثاني من القصص الذي وصفه الاستاذ محمد دكروب والذي يحلل الاوضاع في البلاد العربية ، هذه الاوضاع التي كانت سبباً في الهزيمة ، اكثر اصابة من النوع الأول الذي يصف المعارك على الجبهة لأنه يعبر عن انفعالات اكثر عمقاً في الزمان واعمق جلوداً في كيان العصر .

وقد قام الادباء الشبان بهذه المهمة ليعبروا عن هذا الاتصال بين أدب ما قبل النكسة وما بعدها لأنهم نشأوا في أسبابها وعاشوا نتائجها ، فكانوا يشعرون بعزلة الشعب عن معاركه ، وبقصور التنظيمات الحزبية . وكان الالتصاق بالواقع والاحساس بالمرارة والوعي بقضية الالتزام - وهي الخصائص الثلاث التي بعدها الاستاذ محمد دكروب من آثار هزيمة حزيران - كان ذلك كله موجوداً لدى الادباء الشبان قبل الهزيمة وبعدها على السواء .

وان اصدق دليل على ذلك ما عبر عنه الناقد الشاب الاستاذ صبري حافظ في تحليله لرواية « ميرamar » لنجيب محفوظ بعنوان « استشراف الهزيمة قبل النكسة » فإن هذه الرواية تعد بالفعل من أدب ما بعد الهزيمة مع أنها صدرت قبل وقوعها ، ويدل على ذلك الشخصيات التي رسمها نجيب محفوظ والتي حللها الاستاذ الناقد .

فاعمر وجدي هو السياسي القديم الذي انتمى الى اكبر حزب وطني وشعبي قبل الثورة ، هو الوحيد الذي يعطف على زهرة ، على مصر المزدهرة قديماً في حركاتها الوطنية الشعبية ، هو الوحيد الامين الذي يحب مصر من أجل مصر لا من أجل ما يرتزقه منها ، هو الوحيد الذي يدافع عنها ضد بقايا الاقطاع القديم وضد الاقطاع المنهار وضد الانتهازية والطبقة الجديدة وضد بقايا الاستعمار القديم . لقد اعتزل العمل الصحفي ، بعد ان عزلته الثورة وحالته الى خائف طوعاً أو كراهية . ورفض ان يقدم لمصر التي طُلما عمل من أجلها أي عمل ايجابي . هذا القسم من تاريخ مصر بين ما قبل الثورة وما بعدها هو احد اسباب النكسة اذ غابت القواعد الشعبية التاريخية عن المعركة وتركت الميدان خاوياً اللهم إلا من طبقات جديدة لا تهمها الثورة إلا بقدر ما تحصل عليه منها من مكاسب شخصية . لقد عاصر عامر وجدي مصر الحقيقية ، ثورة ١٩١٩ ، زكريا احمد ، سيد درويش ، سعد زغلول ، ولكنه الآن معزول ومع ذلك هو الوحيد الذي يفكر في مصر .

وطلبة مرزوق ، هو الاقطاعي القديم الذي ينعي حفله الذي قضت عليه الثورة ولكنه ما زال مؤثر ، نتج عن تربية اجنبية وموالاة للقصر ، يجمع بين الدين ورأس المال ، انه مصر الغريبة ، يكره

الثوار حتى ولو كانوا من الردة ، ويغشى الطبقة الجديدة التي قاسمتها الغنم الضائع ، وقد كان هذا النوع ايضاً سبباً من أسباب الهزيمة وقد وضع ذلك على لسان منصور باهي بقوله : «اني مقتنع بأن الثورة كانت ارفق بأعدائها مما يجب » فقد كان الاقطاع القديم مسيطراً في الريف وفي المدينة على السواء وكانت الثورة تنوء بالاقطاعيين القديم والجديد معاً .

ومارينا تمثل الاستعمار التقليدي والاجنبي الدخيل الذي يستفيد منه الجميع فقد كانت عشيقه الكل ، تحتمي بالدين وتتستر وراءه ، تواصل الكسب من جميع المواطنين ، لا يجهها إلا الريح ، وهذا ايضاً سبب من أسباب الهزيمة ، فما زلنا أمام الاستعمار في موقف مائع ، وما زالت خيرات الشعوب بين يدي الشركات الاجنبية .

وزهرة هي مصر التي يبغى الكل الاستئثار بها : الاقطاعي القديم ، والاقطاعي الجديد ، بريثة على الأصالة ولكنها واعية بمن يحيطون بها ، بدأت بأن استغلها زوج اختها وانتهت برغبة الجميع في القضاء على آخر ما تبقى لها وهو شرفها ، ترغب في التحرر ولكن أهلها يترصبون بها ، تعيش على الكفاف من العمل الشريف ، تنتظر من يدافع عنها ، تخرج من المحن أكثر صلابة وأشد وعياً ، وذلك هو حال مصر قبل الهزيمة لم يكن احد يفكر فيها ويعمل لها إلا بقايا من المخلصين الشرفاء يمثلهم عامر وجدي .

وحسني علام آخر صورة من الاقطاع القديم ، ما زال يبعثر خيرات مصر الممثلة في المائة فدان ، لا وجود له ، مائع « غير مثقف والمائة فدان على كف عفريت » لا يمثل شيئاً لا القديم ولا الجديد ، بل صورة للحاضر للمجتمع الطفيلي ، كائن غريب لا قوام له ، ومع ذلك موجود ، لا يشعر بالولاء لأي شيء ، لم يبق له إلا استثمار امواله الباقية له ، لا يجد له مخرجاً إلا في المواخير فيشتري الملهى ويعشق صاحبه . وقد كانت هذه الطبقة بالفعل من أسباب الهزيمة ، فهي ما زالت تستأثر بخيرات مصر وما زالت الطبقات صاحبة المصلحة الحقيقية تشعر بأن مصر لم تكن لها وبأن خيراتنا في أيدي الغريب عنها .

ومنصور باهي هو الملتزم الذي ينخر العدم داخله ، الملتزم العاجز عن ان يفعل شيئاً : « قضي عليّ بالسجن في الاسكندرية وبأن أمضي العمر في انتحال الاعذار » وهي مأساة كل مواطن شريف يبغى التغيير ولكنه عاجز عن الفعل ، وهي مأساتنا جميعاً ، مأساة غالبية المواطنين ، مكافح قديم بفكره وسلوكه ، ولكنه اليوم عاجز عن فعل شيء ، يفكر في كتابة دراسة عن « تاريخ الخيانة في مصر » لأنه يشعر بأنه خائن . لم يقتل اعداء مصر إلا في الحلم ، إلا بالتمني . منصور باهي هو كل فرد منا قبل النكسة ، هو موقف شرفاء هذا الجيل العاجز .

واخيراً فإن سرحان البحيري قد يكون السبب المباشر للهزيمة ، هو الانتهازي صورة المواطن المصري ، الذي يبغى كل شيء دون جهد ، الذي يعرف كيفية الوصول الى مراكز السلطة والذي لا يستطيع الصمود ساعة . انها مأساة البورجوازي الصغير الذي اصبح غوذج شباب اليوم والذي تجند امكانيات الدولة له ، هو الذي يتقلب على كل وجه وهو الاسبق في الانضمام الى التنظيمات السياسية ، لقد كانت الهزيمة هزيمة هؤلاء أولاً وآخرأ ، ولم يبق لهم إلا الانتحار .

هذا هو نموذج من الادب الاصيل الذي يعبر عن الهزيمة قبل وقوعها .

واخيراً ، تعرض الاستاذ سامي خشبة في مقالة « الحلاج المسلم المتزق بين السيف والكلمات » للحلاج كاحدى شخصيات ادب المقاومة مشيراً من بعيد الى مسرحية الاستاذ صلاح عبد الصبور « مأساة الحلاج » فالخاضر يبعث الماضي ، وادب المقاومة اليوم يرجعنا الى تراثنا القديم لنرى فيه اصداء حاضرننا وجنوده والمقال تصوير طيب لشخصية الحلاج وآرائه وبيئته ويعتمد على المراجع التاريخية والدراسات الجادة التي قام بها ماسنيون في هذا الميدان . وبالرغم مما يثار عادة حول تطابق الشخصية التاريخية مع الشخصية الروائية ، وضرورة ذلك أو عدم ضرورته فإن الذي يهمنا هو بعض القضايا التي تثيرها شخصية الحلاج سواء في التاريخ أم في مسرحية صلاح عبد الصبور .

واولى هذه القضايا هو الفرق بين من يتجرون بالعقيدة وبين من يعيشونها فنجد كثيراً من الصوفية يتجرون بالتصوف كما هو الحال في كثير من رجال الطرق الصوفية وآخرون يعيشونها مثل الحلاج وابن عربي وابن الفارض ، كما نجد كثيراً من الفقهاء يتاجرون بالفقه في كل عصر ، وآخرون يعيشونها ويمتحنون فيه مثل ابن حنبل وابن تيمية ، ونجد كثيراً من الفلاسفة والمتقنين يتاجرون بالفلسفة ويعاهرون بالفكر وآخرون يعيشون فكرهم مثل ابن رشد الذي حرقت كتبه علناً في ميدان قرطبة ومثل الجعد بن درهم الذي ذبحه امام المسجد في عيد الاضحى بعد خطبة العيد . وفي ذلك يقول الكندي عن هؤلاء التجار : « من أهل الغربة عن الحق ، وان تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق : لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الانفاع العام الكل . . . » ويراهم الكندي « طلاب المناصب لاستهداء الحق يشتدقون بالدين ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين ، ومن تجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين » (١) . . . فالحلاج من بين هؤلاء الذين يعيشون العقيدة والذين يستشهدون من اجلها .

والقضية الثانية هي الشعور بحلول الله فيه ، والحلول رد فعل طبيعي على الله المتعالي عند الفلاسفة والمتكلمين ، الله حال في النفس ، والنفس متحدة بالله وقد عبر عن ذلك في قوله المشهورة « أنا الحق » وكذلك في بيته :

انا من أهوى ومن أهوى انا نحن روحان حللنا بدننا

فإذا حل الله في الانسان جاءه الاحساس بالرسالة ، وبأنه مختار لأن يدعو الناس لشيء . حلول الله هو احساس بالرسالة ، والاحساس بالرسالة هو احد شعور بالله ، فالله هو ما يحققه الانسان من دعوة ،

(١) رسالة الكندي الى المتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ٨١ - ٨٢ ، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الأهواني ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .



ولذا كان الاحساس بالله يولد النبوة . وكان كبار الداعين بهذا المعنى انبياء .

والقضية الثالثة هي ان هذه الدعوة عند الحلّاج كانت دعوة من أجل الفقراء والمعدمين ، ولم تكن مجرد دعوة نظرية ، بل شارك الحلّاج بنفسه في ثورة الزنج وثورة القرامطة . ويركز مقال الاستاذ سامي خشبة على المضمون الاجتماعي لدعوة الحلّاج فالشر هو « فقر الفقراء . . . جوع الجوعى » ويأتي الجوع بعد استغلال صاحب السلطة « لا يفسد امر العامة إلا السلطان الفاسد . . . يستعبدهم ويحوجهم . . . فالدين ايدىولوجية » وايدىولوجية صيغت لحساب الفقراء والمعدمين ، تبناها الحلّاج ومن عاشوا الدين وعانوه . وان ثورة الكلمة هي بالضرورة ثورة السيف ، والثورة المسلحة هي كلمة العصر ، كما كانت ثورة الكلمة هي ثورة التاريخ . كان الحلّاج بالفعل بطلاً من ابطال المقاومة من اجل ثورة المعدمين التي ما زالت هي القضية الكبرى للعصر الحاضر ولهذا الجيل .

## ٢ - المثقفون والشيخ إمام(\*)

لقد ساء جماهير المثقفين ما نشره احد النقاد بجريدة « الأهرام » يوم ٢٢ نوفمبر ١٩٦٨ عن المثقفين والشيخ امام . ومع ان العمل الفني هو الباقي في النهاية وتذهب الكلمات وحدها ، ومع أن التاريخ هو الحكم فإنني أود ابداء بعض الملاحظات الصغيرة الموضوعية تفيد كاتب المقال في نقده للشيخ امام نقداً علمياً سليماً .

أولاً : يبدأ الكاتب بالمعجم على مؤسسة المسرح والموسيقى لأنها لم تستطع ان تقدم صندوق الدنيا أو المسرح الشعبي ولأنها اقتصرت على تقديم الموسيقى العالمية التي ظلت - في رأيه - غير مفهومة أو محدودة الجمهور . وهذا بالطبع تحن كبير ، بالرغم مما يعيب مؤسساتنا الفنية من قصور فإن مؤسسة المسرح والموسيقى قد تبنت فرقة « رضاء » وهي من انجح فرق الفنون الشعبية في العالم كله ، يشهد بذلك ما حصلت عليه من جوائز دولية في المهرجانات العالمية ، وكونت الفرقة القومية للفنون الشعبية على مستوى المحافظات واذكر على سبيل المثال الفرقة القومية للفنون الشعبية لمحافظة البحيرة اي ان احساسنا بالتراث الشعبي يقوى يوماً بعد يوم ، وتقدم منه النماذج المتتالية في وسط الريف ومن ابنائه وبناته .

اما الموسيقى العالمية فجمهورها دائماً محدود ، ويتطلب تربية فنية وتراثاً موسيقياً نوعياً ، ومع ذلك فجمهور مصر موجود ، ولا نغالي اذا قلنا ان بعض الأعمال الموسيقية أصبحت معروفة كالألحان الشعبية تماماً بالنسبة لجماهير المثقفين ، وأصبح الاهتمام بسماع بيتهوفن وموزار وباخ لا يقل قوة عن الاهتمام بالشيخ سيد درويش والشيخ امام .

أما معاهدنا الموسيقية فإنها حديثة العمل نسبياً ، ولم يكن هدفها واضح المعالم عند نشأتها ، ولم تكن

---

(\*) ديسمبر ١٩٦٨ كان عنوان المخطوط « الشيخ إمام إمام للمثقفين » ، ولكن رئيس التحرير غير العنوان وضغط المقال !

بهذا المعنى معاهد دراسية مهمتها البحث العلمي في التراث الشرقي القديم أو جمع الموسيقى الشعبية وإن كانت قد بدأت في القيام بهذه المهمة وفي دراسة أساليب التطوير التي أصبحت معروفة علمياً الآن خاصة في البلاد الاشتراكية .

اما أجهزة الاعلام فإنها قائمة على الاحتراف الفني كما يقول كاتب المقال ، مهمتها توزيع الأجور ولا صلة لها بالتذوق الموسيقى أو التربية الفنية الشعبية على الاطلاق . لذلك انعزل المثقفون عنها وانعزلت عن المثقفين وهم طلائع الشعب الواعية ، ولا اظن ان جماهير المثقفين ترى « شبو في المصيدة » أو « الدبور » أو « مراتي مجنونة جداً » وما إلى ذلك مما تقدمه أجهزة الاعلام متملفة الجماهير العريضة وسائله الضحك بأي ثمن . اما عن بلجان الموسيقى التي تعقد وتنفض فهي كثيرها من اللجان في جميع جوانب النشاط الثقافي والفني ، فلا تحمل مشاكلنا الموسيقية بلجان الموسيقى أو مشاكل التعليم بلجان التعليم أو مشاكل الجامعة بلجان تطوير الجامعة أو مشاكل المواصلات على مكاتب من يبدلون الخطوط كل يوم والشوارع واحدة والمركبات واحدة . ان حل مشاكل الموسيقى لا يأتي إلا بإنشاء المعاهد المتخصصة على أسس علمية ويتجنيد المتزيمين بهذه القضايا من الشبان أو بتربية النشء الجديد بداخلها بروح الجدية وبالرغبة الواعية في التطوير بالحرص على التراث الشعبي وبالإيمان بالجماهير العريضة لا بتملها .

ثانياً : بدأ الكاتب مقاله بالهجوم على مؤسسة المسرح والموسيقى حتى يبرهن على الطابع النقدي لمقاله والموقف الثوري لصاحبه الذي يبغى المصلحة العامة للجماهير وهو المناضل الذي يطالب بالتغيير كما يطالب الجميع وتصحيح الأوضاع .

« ومع ان السهم لم يكن مصوباً نحو هدفه الصحيح » حتى يغطي تحجيه على الشيخ امام ولكن يوحي بأن هجومه عليه يتم بدافع من المصلحة العامة وحرصاً منه على تراثنا الشعبي . لم يظهر الشيخ امام في هذا المناخ الموسيقي وحده بل ظهر في مناخ أعم ، وهو المناخ الاجتماعي والسياسي لعصر ما بعد النكسة ، وان محاولة قصر مهمة الشيخ امام على مهمة الالحان الشعبية وجعله ظاهرة فنية تأخذ من بعض القضايا الاجتماعية سلماً للشهرة هي محاولة ترمي الى تفرغ الحان الشيخ امام من كلماتها ومن مضمونها وهو سبب انتشاره . اننا مهما حاولنا دراسة أسباب الهزيمة ، ومهما طالبنا بالتغيير وتصحيح الأوضاع على مستوى القول والعمل والمؤسسات فإنها تظل حية في قلوب الجماهير ولا يمكن إلا وان تعبر عنها الجماهير بأساليبها الخاصة : النكتة التي عرف بها الشعب ، الملاحظة العابرة التي يلقبها ابن البلد في الاوتوبيس أو على عربته التي يتجول عليها أو في الشوارع أو على المقاهي ، بل ان هناك أدباً قد نشأ يمكن تسميته « أدب ما بعد النكسة » أكثره شعر حديث ، وفواوين لم تنشر نتناقلها نحن المثقفين فيها بيننا مكتوبة باليد ، أغلبه شعر رمزي . الفن اذن هو الوسيلة الطبيعية للتعبير عن محن الشعوب ، والشيخ امام ليس كغيره من الفنانين يبغى الشهرة والمال عن طريق أجهزة الاعلام ، لم يطالب اشهار فنه داخل أجهزة الاعلام ، ولم يساوم أجوره عليه ، لا يتعش منه حتى يمكنه السفر الى لندن أو الى بيروت للاستجمام أو أن يبيع الاسطوانات بالالوف ويبي من ريعها العمارات أو يشتري الأرض أو يتزوج فتاة ليصبح فناناً مثل

« شعبان البقال » . ليس الشيخ امام من هذا الصنف المتوفر ، وتصوره كفتان حاقده على اجهزة الاعلام التي تستطيع شراءه وابتلاعه داخلها تحن على الرجل وعلى المواطن وعلى الفنان .

لقد قضيت معه منذ يومين عدة ساعات في حجرة بحوش قدم وعرفت فيه الفيلسوف بعد أن عرفت فيه الفنان والمواطن المصري الذي شهدته مصر طوال تاريخها الطويل ، رأيته يرفض جميع مظاهر التكريم والخفاوة وجميع ألوان الكسب من اجهزة الاعلام ، فهو فرد من أفراد الشعب ، يعيش مع بائع اللبن المثال ومع الكهربائي والخباز أي مع طوائف الشعب المصري ، يحس بهم وبأزمته ، ويعبر عما لا يستطيعون التعبير عنه إلا بالهمسات والآهات والتمنيات . لقد رفض ان يقام له سرادق في ليالي رمضان كي يسمعه الشعب بعد ان يدفع رسم دخول ! وكيف يتكسب الشيخ امام من الشعب ؟

والحان الشيخ امام ليست عادية تقليدية بل هي الحان شعبية أصيلة اذ تكون الاصاله بقدر ما يرتبط اللحن بالأرض وبالتراث ، تلك هي عبقرية الشيخ امام ! بساطة اللحن وطبيعته وصدقه وعدم تكلفه وافتعاله ، يكفي ان يسمع الانسان أوله حتى يردد الباقي من تلقاء نفسه تبعاً لروحته المصرية ، وهذا ما يتضح ايضاً في الأداء ، يعطي الشيخ امام كل كلمة لحنها ، وكل لحن أدائه ، فهو يعني « غيفارا » كما تنمي نساؤنا الاموات وينط مع « الحنة الملعب » في لحنه وأدائه ، ويأسط مع ابن البلد « يا عم روق » وإذا دخل الروم مصر وانكسر الباب اطال الشيخ امام « رايمين في النوم » ، فاللحن الانساني لا يتغير بتغير اوجه الأداء ، بل في كل مرة يؤدي الشيخ امام نفس اللحن بأداء جديد وكأن الانسان يسمعه لأول مرة فهو يعيش اللحن من الداخل ، ويعيش اللحن فيه عيشة طبيعية ، ويؤديه مرة وكأنه يؤديه لأول مرة .

ولا يضر الشيخ امام شيئاً انه لم يتعلم الموسيقى في اكااديمية ليحبر بها عن الألحان ! وماذا فعل المحترفون من دارسي الموسيقى ؟ صحيح ان سيد درويش من قبل كان يود تكملة دراسته الموسيقية في إيطاليا لولا أن فاجأه الموت . قد يحدث ذلك للشيخ امام ، ولكن لم يمنع ذلك من ثورة الشعب بالحن الشيخ سيد درويش وتكرار اغانيه من بعده التي لم نستطع ان نقيم لها مسرحاً غنائياً حتى الآن ، لقد درس عديد من شبابنا القوالب الموسيقية العالمية « جمال عبد الرحيم مثلاً » ومع احترامنا لهم ولنواياهم إلا ان الشعب لم يرد لهم الحانهم لو كانوا وضعوا ألحاناً ، وبقيت محاولاتهم على مستوى « التكنيك » لا على مستوى الخلق والابداع . لقد ناقشت الشيخ امام في هذه القضية أي وضع الحانته في قالب موسيقي عالمي بتوزيع اوركسترا لي اعني مع ادخال المارموني وتقابل الاصوات ، ولكنه لم يمانع في ذلك ، ولقد وزع هو نفسه اغنية « غيفارا مات » في حفل نقابة الصحفيين ، وكانت روعة في التوزيع بالرغم من فقر الأوركسترا الشرقي المصاحب والذي لم يتعد القانون والكمان . لقد عثرنا على الشاعر متملاً في أحمد فؤاد نجم وفؤاد قاعود كما عثرنا على الملحن الشيخ امام الذي يلهب الشعب بالحنه ، بقي الموزع الذي يمكنه ان يضع اللحن في قالب اوركسترا لي عالمي ، ولكن لا يعيب اللحن بقاؤه على أصالته وعلى مادته الخام الأولى ، يكفي ان يردده الشعب معه ، ونحن نفتقر الى الاغاني الجماعية ، ولأول مرة يسير المتفقون - بعد سهرة مع الشيخ امام - ويرددون أغانيه في الشوارع وعلى المقاهي حتى الصباح . ان صدق اللحن يغني عن

القالب العالمي خاصة اذا كان الموزع المنشود لم يخرج بعد من الحواري والأزقة .

ولم ينقل الشيخ امام الحان غيره وأساليبه ، هذا مما لا يصدق أحد . عن ينقل ؟ المصادر معروفة .  
لم ينقل الشيخ امام شيئاً عن معاصريه ، فمعاصروه معروفون ومصادرهم معروفة . من غنى « غيفارا مات » أو « يا غربة روحي » ( هي الاغنية الشعبية يا نظرة رخي رخي ) أو يعيش أهل بلدي أو « الماريونيت » أو « الشجرة بتخضر » أو « العزيق » أو « بقرة حاحا » . . . الخ .

فاذا لم يصلق الناس تهمة النقل فلنهم لا يصدقون تهمة انعدام الموهبة الموسيقية الفطرية . ان الموهبة ليست بالاتيان الغريب المحدث ولكن هل غنى أو رد متفقونا اغاني المعاصرين من قبل ؟ من من معاصرنا يغني ؟ الكل يحشرج . من من معاصرنا يلحن ؟ الكل يوفق ويؤلف ويركب ! من من معاصرنا يدعي نسبته الى التراث القديم ؟ اللهم إلا الشيخ زكريا احمد رحمه الله وهو الذي كان يقدر موهبة الشيخ امام .

فاذا لم يصلق الناس هذه التهم فلن يصدقوا تهمة تعاطي المخدرات . يلتجئ كاتب المقال اخيراً الى السلطة ليسلم لها الشيخ امام قائلاً : « حوش يا عسكري » . لم لم يتهم كبار الفنانين المحترفين وعظام القوم ؟ الكل يعرف السبب . وما دخلنا في حياة الفنان الخاصة ؟ ما يمنا هو فنه الاصيل والتزامه بقضايا الشعب . يريد الكاتب تلمق السلطة . وتشويه صورة الشيخ امام عند الشعب ولكن الكل يعرفه من قبل في احياء الحسين والسيدة فرداً من أفراد الشعب يقرأ القرآن ويبتهل ويغني ويضطرب .

ان الشيخ امام لا يرجعنا الى الماضي كما يقول كاتب المقال بل يغني للحاضر ويشعرنا به ، « غيفارا مات » هل مات غيفارا من قبل ؟ « عل المحطة » هل كانت هناك ازمة مواصلات أيام سيد درويش ؟ « اليبليام واليبليبا » ، هل كان هناك « ييبليام وييبليبا » من قبل ؟ ان شعورنا الوطني بعد النكسة لم يضعف بل اشتد كما كان الحال أيام سيد درويش . انه الاستعمار الذي لم ينس مصر لحظة ، الخديوي والسلطين والباشوات من قبل ، والطبقات الجديدة بعد الثورة . فمصر ما زالت هي « البقرة الحلوب » . الشيخ امام معاصر وان انتشار فنه بين اصدقائه وبين جواهر المثقفين وتحمس اعدائه في الرد عليه لاكبر دليل على معاصرته . وان فن الشيخ امام لم يتشتر إلا بعد النكسة لأنه وليد الظروف ، وكذلك يذكر كاتب المقال لقاءه معه منذ « ثلاث سنوات » كي يفرغه من مضمونه الاجتماعي والسياسي . لقد تغير الشيخ امام بعد يونيو ١٩٦٧ كما تغير جميع الناس .

وتخفيف الكاتب من اهمية فن الشيخ امام بانه فن احتجاج ومعارضة ، الفن الذي انتشر في العالم كله في السنين الاخيرة حتى ينزع الشيخ امام عن مصر . ان الشيخ امام افراز مصري من افرازات ما بعد النكسة ، وان ثورات الشباب في العالم وفن الرفض والاحتجاج لها ظروفها في بيئتها الخاصة في المجتمع الصناعي والرأسمالي الداعي للحروب ، ولكن فن الشيخ امام بسيط للغاية ، انه يغني لمصر ، للغلبة والمحرومين ، ويعبر عن مشاكلها الأبدية وندائها الخالد « مصر للمصريين » .

ان اتخاذ المثقفين للشيخ إمام إماماً لهم يدل على مدى الأزمة التي يعيشها المثقفون اليوم ويدل أيضاً على سعة وثرء هذا الفن الذي يقدمه لنا الشيخ إمام . لذلك فقد قدموا له الكلمات ، والفضل يرجع الى الشاعرين احمد فؤاد نجم وفؤاد قاعود ابني الحارة كالشيخ إمام . فالشيخ إمام والمثقفون كلاهما في الهم سواء ، كلاهما يبحث عن مصر ، ويعيش النكسة ، ويعبر عنها بالكلمة وباللحن . لقد طالت عزلة المثقفين عما تقدمه اجهزتنا الرسمية من ثقافة وفن ، ووجدوا في الشيخ إمام متنفساً لعزلتهم بلا دعاية أو اعلان ، يتناقلون الشعر ، ويتغنون باللحن وينعون حظهم .

### ٣ - الشعب ومؤساته(\*)

كلمة حق تقال . ولقد قال الكثيرون منا منذ ان نزلت الجماهير الساحة تطالب بأن يكون الشعب هو القائد والمعلم والملم . ولا يعني مجرد الحصول على بديل أو على مجرد فورة عاطفية تدل على بحث الغريق على أي طوق للنجاة ، بل يعني ذلك أن الشعوب قد تعي نفسها بعد ان كانت قد حرمت كل اشكال التعبير عندما فرضت الوصاية عليها ، وعندما فعل الوصي بها ما شاءه ، تعي الشعوب نفسها في لحظة ، وهو ما كان قد سلب منها في سنين ، وكان وجودها المخزون الدفين في اعماقها وراء حسرتها وفي علي النسيان قد ظهر فجأة مؤكداً ذاته ، ومعتبراً ان فترة انحصاره الماضية كانت فترة عارضة في تاريخه . وهذا شيء طبيعي ، فإن عزل الشعب عن اخذ مصيره بيده شيء مضاد للطبيعة ، وكل ما يضاد الطبيعة ينتهي الى الزوال والذوبان ، فالطبيعة هي الباقية . والطبيعة هي ان يكون مصير الشعب بيده ، قد يتنازل في فترة ما قهراً أو طوعاً عن حرياته وعن قيادته لنفسه ، ولكن الخسارة دائماً كانت أكثر من المكسب ، فقد كانت خسارة الشرف اذ لم يعد الشعب أميناً على مصالحه ، وخسارة الأمانة عندما جند البعض نفسه لتبرير الأوضاع وفرض الوصاية ، وخسارة الأرض عندما وجد نفسه وقد فقد جزءاً من أرضه وحسبت عليه الحرب والهزيمة وهو في كلتا الحالتين كان يود لو كان يستحق هذا الحساب . يمكن عزل الشعب عن المشاركة بضعة سنوات ولكن لا يمكن عزله الى الابد . وفي هذه الفترة يخلق الشعب من ذاته ، وتساعدته السلطة على ذلك ، انشطة زائفة تفرغ فيها طاقاته ويملاها فراغه السياسي<sup>(١)</sup> . اذا اخذ الشعب مصيره بيده لم تعد هناك امكانية للعمل السري وتنظيم الجماعات لقلب نظام الحكم ، ويكون الصراع واضحاً مكشوفاً حتى يعي الشعب موقفه من خلال الصراع القائم .

(\*) كتب هذا المقال بعد رحيل حائل عبد الناصر رداً على التساؤل : من الذي سيملا الفراغ ؟ ولكن رئيس تحرير مجلة « الكاتب » خشي منه ورعى المقال . وبعد ان قامت « حركة مايو ١٩٧١ » وجرى الحديث عن دولة المؤسسات طُلب مني نشر المقال لفرقتني (١) انظر : « عن اللاامالة » بحث فلسفي في هذا الكتاب .

إذا دخل الشعب معركته ، ونزل بكل ثقله في الساحة ، فإن من حقه ان تنضج الأمور لديه حتى يكون اختياره لقادته على اساس موضوعي واضح ، وليس مجرد اختيار عفوي غامض بين افراد لما يقال عنهم بالشبهات ، وحتى يعلم الشعب ان الأوضاع السياسية موضوعات وليست امزجة أو أهواء . فهناك معركة حقيقية بين اليمين واليسار لا بد للشعب من معرفتها ، بين اليمين الذي يود انعاش القطاع الخاص والابقاء على الرأسمالية الوطنية ، وتشجيع استثمار رؤوس الأموال الاجنبية ، وبين اليسار الذي يود الحد من امتداد القطاع الخاص والقضاء على استغلال الرأسمالية الوطنية ( تجارة الجملة ، قطاع المقاولات ، ملاك العقار .. الخ ) . والقضاء على استغلال رأس المال الاجنبي . من حق الشعب ان يعرف هذا الصراع القائم ، وان تنضج الأمور لديه خاصة وان هناك ميئاً يزايد على اليسار من اجل الدعوة للوحدة الوطنية وتحرير الأرض ونقد الأوضاع السائدة والدعوة للحريات العامة والمناداة بأسلوب العمل الديمقراطي وان هناك يساراً يقوم بدور اليمين من اجل تبرير الأوضاع وتبعية للسلطة ووقوفه امام الجماهير التي تطالب بمزيد من التحول الاشتراكي ووصفها بأنها ثورة مضادة .

من حق الشعب ان يعرف كل شيء من حقه ان يعلم كل ما يدور في السلطة ، فالسياسة ليس بها سر ، بل هي حق للشعب وضرورة لتوعيته ، وإلا فإن الاشاعة تكون هي المصدر الوحيد لتلقي الاخبار ، لأن الاخبار الرسمية لا تعطي شيئاً أو تصمت كلية عما يود الشعب معرفته ، فتتحول السياسة الى سر ، أو كما يقول الاجتماعيون الى تابو Tabou إذ يدور كل شيء وراء الكواليس ، يفاجأ الشعب بالقرارات أو بالتغييرات . السياسة ليست همساً ومداراة وإخفاء بل هي صراحة وإيضاح ومشاركة .

فإذا نزل الشعب الآن الساحة ، ووضع فيها كل ثقله ، وصمم على الاتسلب منه سلطاته بعد الآن ، فإنه لا يمكنه اليوم ان يعطي تفويضاً مطلقاً لفرد واحد يفعل ما يشاء . فالفرد يصيب ويخطئ ، ولهذا قرر الاصوليون من قبل قاعدة الاجماع ، كمصدر من مصادر الشرع ، وحرّموا الافتاء بالرأي الخاص الذي قد يكون مبنياً على هوى أو عاطفة أو انفعال ، فالرأي الجماعي اضمن للوصول الى الصواب .

والفرد لا يستطيع بمفرده ، مهما بلغت قواه وامكانياته ، الاحاطة بجميع جوانب الموضوع وذلك لأنه يراه دائماً من خلال وجهة نظره ، وبمجموعة وجهات النظر تكون جوانب الموضوع نفسه ، ومن ثم ، فالجماعة هي التي تكشف الموضوع خاصة في ميدان الحياة والسياسة جزء منها .

والفرد ليس سراً بل هو انسان يخطئ ويصيب ، لا تحوطه الجلالة والمهابة والنور بل هو انسان مثل أي انسان يأكل ويشرب . لا توجد حلول عبقرية للمشاكل ، بل هناك قدرات على تحليل الواقع وعلى اخذ القرارات المنبجئة منه مع القدرة على الالتزام بها والدفاع عنها . لا وجود للالهام في السياسة أو في أي ميدان آخر ، بل الأمر مرهون بالاحاطة بجميع جوانب الموضوع ثم الاسهام في تطويره بالاعتماد على القوى الذاتية أولاً . ان احاطة الفرد بهالة من نور كما يفعل الصوفية في اوليائهم لانع من التقديس ،



والتقديس عاطفة دينية معتربة ، تخلع على الفرد صفة القدسية وتراه مهبط الوحي والالهام . التقديس انكار للذات وثابت للآخر ، انكار للعقل وتثبيت للخرافة ، انكار للواقع واعتماد على الخيال ، لذلك فإن كثيراً من الانظمة في البلاد النامية تحرص على اقامة الطقوس الدينية وتغذية عاطفة التقديس عند الجماهير ، ويتمسك قادتها بحماسة الدين أمامها حتى يحصلوا على تأييدها .

ان الأفراد التي تبدأ وكأنها تعبير عن الجماهير لتتزل عنها شيئاً شيئاً حتى تعيش في عالمها النرجسي ، ولا تشعر إلا بما ترى ولا ترى إلا بما تشعر به ، وتفسد وهي تظن انها تحسن صنعا ، خاصة بعد ان يحيط بها دائرة من المعاونين والمتعاونين ، يشدون أزرها ويسبحون بحمدها ، ويررون أفعالها ، ومن ثم يتم فرض السايح عليها . وفي النهاية تكون في جانب والجماهير في الجانب الآخر .

والافكار أو النظم السياسية والاجتماعية مستقلة عن الافراد ، فالاشتراكية حتمية وليست رغبة فردية ، والحرية مطلب وليست هبة من قائد ، والوحدة قدر تاريخي وليست خلقاً عبقرياً . ان الافراد هم المعبرون عن واقعهم في صيغة فكرية ولكن هذه الافكار مردها الى الواقع نفسه ومن ثم فإن تعظيم الافراد ، لأنهم صاغوا افكاراً ، تعظيم خاطيء لأن الافكار صادرة عن الواقع ، ولأن الواقع سابق على الافكار وعلى الافراد معاً . وان ربط الافكار بالافراد ونسبتها لها يدل على نقص في الموضوعية . وعلى سيادة الانفعال الديني الذي يشخص الطبيعة أو الذي يحول الأفراد الى افكار ( تاو ، بودا ) ، أو الافكار الى افراد ( آلهة اليونان ) .

لذلك فإن التخليل الحقيقي هو تخليل الافكار والمبادئ ، والاستمرار الفعلي في تحقيقها لا في التخليل الوثني ، بإقامة الصور والتماثيل وتغيير الاسماء . والخلود للأفكار ولتحويلها الى واقع ، الخلود للفعل الذي يطور الواقع والذي ينقله من مرحلة الى أخرى : الخلود للجماهير التي تعي ذاتها والتي تستمر في ثورتها بقيادتها الخاصة ، الخلود للثورة ذاتها باستمرارها وتغذيتها الدائمة بالجماهير ، ومطالبتها بسبق الواقع حتى تشده اليه ، ويسبق السلطة حتى تدفعها امامها .

لقد كانت ازمة الجماهير الى حين هي سماعها الشعارات ، ثم رؤية الواقع كما هو ولم يتغير بعد ، أو رؤيته وقد تغير في خط مضاد للشعار . فتسمع عن الحرية ثم تخاف الحديث لتلا يصل حديثها الى السلطة فينالها افضل الجزاء ، وتسمع عن الاشتراكية وترى مترفي القوم وقد ورنوا الطبقات القديمة التي قضت عليها الثورة وقد زادت اتساعاً ، وعظمت سلطاناً وقويت شوكة ، حتى اذا سألنا ماسح احذية عن رأيه في الاشتراكية لقال : للناس الي فوق ! فمهما تغيرت النظم لديه ، ومهما سمع من شعارات فهي أولاً بالضرورة في خدمة نفس الطبقات القديمة ، وانه سيظل دائماً خارجاً عنها لا يدخل في الحساب . وتسمع عن الوحدة وترى كل دولة تعمل على تفكيكتها ، وتقضي عليها بشق الوسائل بالحرب الصريحة أو بالمؤامرات الخفية أو بالأحلاف العسكرية أو الدينية ، أو بالتواطؤ مع الرجعية . كانت الجماهير تقول دائماً « اسمع كلامك يعجبني أشوف أفعالك استعجب ! » .

ولكن الجماهير اليوم تعطي هذه الشعارات التي تحولت الى جزء من حياتها اليومية عن طريق تكرارها المستمر مدى عشرات السنين - تعطيلها مضمونها الحقيقي ، فتكون الاشتراكية « للناس اللي تحت » وتكون الحرية للجميع قولاً وعملاً ، ظاهراً وباطناً ، في نطاق الأسرة ، والاصدقاء وعلى الملأ والجمهور العريض ، وتكون الوحدة بطريقها الطبيعي وحلقة القوى الثورية ضد الرجعية والعمالة والاقطاع . ان الشعار المرفوع لا يكون له مضمون إلا بالجماهير ، فهي التي تمنح من تفرغته من هذا المضمون ، بل هي التي تحقق مضمونه ولا ييمها الشعار . فقد تراكمت الشعارات فوق الواقع حتى اصبح من العسير تكرارها أو عرضها أو الترويج لها . لقد نشبت الجماهير بها وتبحث الآن عن مضامينها في حياتها بتجربتها الخاصة ، وليست مستعدة الآن لهذه الازدواجية التي عاشت فيها من قبل بين السمع والرؤية ، بين الكلمة والشيء . لقد احدثت الكلمات فعلها ولكن دون الأشياء .

فإذا نظرنا الى شعارتنا الثلاثة الحرية والاشتراكية والوحدة وجدنا ان الشعب يعطي كل ثقله لتأكيد مضامينها . فالحرية ليست هي الخبز بل الحرية حق التعبير عن الآراء ، وهو حق كحق العثور على الرغبة وإيجاد العمل وزواج الابداء . صحيح ان الحرية لا توجد إلا بعد تحرير الشعب من الاستغلال حتى يكون فعله حراً ، ولكنها لا تعني ايضاً العبودية للمنحة . ان المثقفين الثوريين هم أكثر الفئات احساساً بالحرية ، وهم أكثرهم معاناة من سلبهم إياها . ولما كانوا هم الامناء على مصلحة الجماهير وعلى المصلحة العامة ، فإنه لا خوف من حريتهم . فالحرية هي الطريق الطبيعي لتصرف كل الطاقات الكامنة في الشعب - والشرط الاول لصحة الفكر . فالفكر بلا حرية نفاق أو تبرير أو تعمية .

ولما كانت الحرية تؤخذ ولا تعطى ، كانت عملية تحرر يقوم بها الشعب بنفسه ، تحرر من الخوف ، تحرر من السلطة ، تحرر من التعاشية . فالتحرير من الخوف شرط لممارسة الحرية ، وجهايرنا لا تخاف الآن ، بل تؤكد ذاتها بمطالبتها بحقوقها . فقد تنشأ اللامبالاة عن الخوف ، ولكن نزول الجماهير الساحة دليل على اخذ مصيرها بيدها ، ومن ثم دليل على التحرر من الخوف . وتحرر من السلطة ، فقد كان دور السلطة دائماً في تكوين الجماهير النفسي دور الرقيب أو دور القاهر أو دور المتربص بها . التحرر من السلطة هو التحرر من هذا الرقيب الداخلي الذي يمثل الرقابة الخارجية ، وإيمان بأن السلطة من الشعب وأن الأمة هي مصدر السلطات كما كان يقال في تراثنا الوطني القديم . تحرر من التعاشية أي رغبة الانسان في أن يعيش رغداً ، لا شأن له بالأخرين ، ولا تهمه الأوضاع العامة . هو يسعى على لقمة العيش ليكفل لنفسه ولن معه عيشة راضية بشق الوسائل التي توفرها السلطة من تجارة داخلية في البضائع والعمل ، أو من تقرب وزلفى للرؤساء ، أو من مدح وذم كما تشاء . في حين ان التحرر من التعاشية هو الطريق الاقصر للحصول على حق العيش بالثورة على السلطة والمطالبة بالخبز لا بالتسلل اليه من الطرق الجانبية .

والحرية التي تحصل عليها الجماهير هي الطريق لتحقيق الاشتراكية عندما تعبر الجماهير عن نفسها بمطالبة بمزيد من التحول الاشتراكي ، وأن تكون هي صاحبة المصلحة الحقيقية في هذا الشعار المرفوع . والحقيقة ان المشكلة الرئيسية في البلاد النامية هي صعوبة الانتقال من مرحلة التحرر الوطني الى مرحلة

التحرر الاجتماعي . فقد كان زعماءها في فترة التحرر الوطني من البورجوازية المتوسطة أو الصغيرة ، وكانت مهمتهم الحصول على الاستقلال الوطني ، فقد كانوا أكثر ثقافة ، وحصلوا على فرصة اكبر من التعليم والتوظف واخذ المناصب القيادية ، وكانت لها شبكة أوسع من الاتصالات ، فقدّمهم الشعب امامه لعلهم وثقافتهم ومكانتهم . ولكن بعد ان تم التحرر ، الذي غالباً ما يتم بالطرق السلمية نسبياً عن طريق اتفاقات الجلاء ، محل القيادات الوطنية محل الاستعمار ، وتحل الرأسمالية الوطنية محل رأس المال الاجنبي ، وتعهّد ادارة المؤسسات الى البورجوازية المتوسطة التي ينتمي القادة اليها بدلاً من المديرين الاجانب . وعلى هذا النحو ، حصلت البورجوازية المتوسطة على أول مكاسب التحرر الوطني ، وتمتعت بامتيازات المستعمر القديم ، اما الشعب ، فقد نال الفخر والعزة والكرامة ! نال القادة الميزات المادية وحصل الشعب على الميزات المعنوية ! فاذا ما طالب الشعب بحقوقه الاجتماعية ، وباشتراكه في الحكم ، قام القادة الوطنيون بنفس الدور الذي كان يقوم به المستعمر الاجنبي ، من كبت للحريات ، وتسلب وقهر ، وقضاء على المؤسسات وفعاليتها ، وعلى الروح القومية ، ويؤله القادة انفسهم باعتبارهم زعماء التحرر الوطني . ولما كان هؤلاء القادة قد تعلموا في الغرب ، وسجنوا فيه أثناء التحرر الوطني ، بل وخدموا فيه وفي مجالسه ومؤسساته باعتبارهم ممثلين للمستعمرات ، أو لاعطاء صورة زائفة للديمقراطية ، فإنهم يعودون الى اوطانهم ، وقد تشبعوا بالروح الغربية ، وآمنوا بنظمه ومؤسساته ، والاستعمار على يقين من أن ما فقدته باليمين : الأرض ، الثروات ، القواعد . . . الخ . فإنه قد حصل عليه باليسار : موالاته الحكام الوطنيين له ، اشكال الاستعمار الجديد من صداقة وخبرة وتعاون . لذلك يحرص الغرب على اعطاء اكبر عدد ممكن من البعثات لمستعمراته القديمة حتى يضمن ولاء الاجيال الجديدة له . فاذا طالب الشعب بالتحرر الاجتماعي ، ورفض استغلال الرأسمالية الوطنية له فإنه يبدأ المعركة الحقيقية مع قيادته ورثة المستعمر القديم ، ومع الطبقات الجديدة وريثة الاقطاع القديم . ومن ثم يقدم الشعب قياداته الجديدة من العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين الذين ناضلوا معه من اجل التحرر الاجتماعي ، لأن القيادات الوطنية التي تعاملت مع الاستعمار لا يمكنها مواصلة النضال الاجتماعي ، لاختلاف في الاجيال ، ولأنهم سيكونون أول ضحايا المعركة الاجتماعية ، إلا اذا نزلوا على رغبات الشعب ، ولكنهم يتزولون مكرهين ، وبلا اقتناع ، لأن تكوينهم النفسي قائم على حب التسلب والرياسة ، وعلى التمتع بمزايا الوجهاء ورغد العيش .

ولما كانت البلاد المتحررة حديثاً مهددة دائماً حتى لا تنتقل الى مرحلة التحرر الاجتماعي ، فإن القادة الوطنيين يستغلون ذلك من اجل ايقاف التحول الاشتراكي ، أو تأجيله ، حتى يخف الخطر ، وهو لا يخف أبداً ، وحتى تتحقق الوحدة الوطنية بين الرأسمالية الوطنية وجماهير الشعب الكادحة ، وهي التي تتحمل النصيب الأكبر من المعركة ، لأنها تدافع عن مضمون التحول الاشتراكي . والحقيقة انه لا تعارض بين الاستمرار في المعركة الوطنية والاستمرار في التحول الاشتراكي ، بل ان التحول الاشتراكي قد يكون دافعاً أقوى للحركة الوطنية ، حين تشعر الطبقات الكادحة ، وهي التي تتحمل النصيب الأكبر من المعركة ، بأنها تدافع عن مصالحها وعن وجودها لا عن مصالح الغير وعن وجودهم . ولقد قامت

الثورة الاشتراكية في روسيا في الداخل مع تحرير الأرض من الاحتلال النازي في الخارج . وكانت جماهير الفلاحين والعمال التي حققت انتصارها في الداخل هي التي تصدت للمعتدي الغازي في الخارج .

وعلى احسن الاحوال فإن الاشتراكية تبدأ في البلاد النامية كوسيلة وجدها قادتها لحل مشاكل البلاد الاقتصادية ، مثل تأميم البنوك لمنع التلاعب في رأس المال الوطني ، وتأميم الشركات والمؤسسات لمنع الاحتكار والاستغلال من اصحاب رأس المال ، وفرض الضرائب التصاعدية على الدخل الفردي لجمع رأس المال الوطني اللازم للاستثمار ، وتحديد ملكية الأرض لتحقيق أقل قدر ممكن للتفاوت بين الطبقات . ويحدث ذلك كله تحقيقاً لأمنيات الشعب دون ان يجاهد الشعب نفسه في تحقيق امنياته . ومن ثم ، نشأت الاشتراكية التي تفرضها الدولة ، ويوافق عليها الشعب حامداً السلطة ، لا تلك التي يطالب بها الشعب ، وتوافق عليها الدولة . ومن هنا كانت القرارات الاشتراكية تعبيراً عن اخلاص القادة للشعب ، وتبنياً للقادة ولسلطانهم بتمجيد الشعوب لها وحفظها الجميل ، دون ان تقوم هذه الشعوب نفسها باخصول عليها في صراعها مع الطبقات المستغلة والمحكرة . لقد نشأ الصراع بين الدولة والقطاع واستطاعت الدولة القضاء على القطاع باسم السلطة والقانون ، ولكن لم ينشأ الصراع بين الشعب والقطاع باسم حق الشعب . ان الاشتراكية التي تنشأ من مطالبة الشعب بها وصراعه مع القطاع أو الرأسمالية الوطنية هي التي تخلق وعي الشعب ، وهي التي تدفعه لأن يقوم بدوره من خلال الحزب الطليعي الذي سيوجهه . وهذا يفسر لنا عدم فاعلية تنظيماتنا السياسية التي لم تنشأ من صراع الشعب مع القطاع والرأسمالية ، بل نشأت للمحافظة على اشتراكية الدولة وللإبقاء على نظامها .

لا بد للشعب من ان يسبق السلطة ، وان يكون أسبق منها في المطالبة بالتحويل الاشتراكي . فإذا أرادت السلطة ان يكون الحد الاعلى للملكية الزراعية مائة فدان للأسرة الواحدة ، طالب الشعب بأن يكون ذلك خمسين فقط . هناك ثمانية عشر مليوناً من الفلاحين وستة ملايين فدان تقريباً ، وبالتالي يكون نصيب الفرد الواحد ثلث فدان ! فإذا قالت السلطة ان الحد الاعلى عشرون فداناً ، قال الشعب بل عشرة فقط ، فهناك اثنا عشر مليوناً من العمال الزراعيين لا يملكون شيئاً ! فإذا قالت السلطة ان الحد الاعلى خمسة أفدنة ، قال الشعب ولكن الأرض لمن يفلحها ، وحرّم ملكية الأراضي لساكني المدينة ، ومن ثم حرم ايجار الأراضي واستجارها على ما هو معروف من امر الملاك الغائبين ، فموظف المدينة الذي يملك أرضاً موظف مرتان : مرة من الحكومة ومرة أخرى من ملكيته للأراضي ، فالملك وظيفه . والتاجر المالك للأراضي أو للمعقل له دخلان : دخل من تجارته ، ودخل من أرضه أو عقاره . كل اجير زراعي على ارض فهي له ، ومن ثم يمكن القضاء على القطاع الجديد في الريف ، ملاك ما بين العشرة والخمسين فداناً الذين ورثوا القطاع القديم في نفسيته وسلوكه .

ان الشعب سيبقى دائماً على السلطة في المسيرة الاشتراكية ، فهو لا ينتظر ان تعطى له حقوقه بل يحصل عليها بنفسه . فإذا كان نصيب الفرد من الدخل القومي خمسة وسبعين جنيهاً سنوياً فإنه لا يسمح بأن تصل الدخول الى الآلاف ، ويكون هدفه تكوين مجتمع تتعلم فيه الفوارق بين الطبقات . لا بد اذن

ان يعود الدخول القومي الى الطبقات الكادحة ولا بد من ان يطالب بمزيد من التحول الاشتراكي ، ونحن الآن في عام ١٩٧٠ ، عام تطوير الميثاق واعطائه دفعة جديدة واعادة النظر في الرأسمالية الوطنية ، وفي الحد الاعلى للملكية الزراعية ، وفي اعادة تقييم الاجور حسب طبيعة العمل وحده ، وفي تقليل الفوارق بين الطبقات ... الخ .

والشعب حريص على الاشتراكية كهدف ، ولكنه أيضاً حريص على الديمقراطية كوسيلة . ولهذا كانت الحرية سابقة على الاشتراكية في الشعارات الثلاثة . هنالك حوار مطلوب بين الجماهير بعضها والبعض الآخر حتى تتحد الفئات ، وتخرج مطالب الشعب من بين الجماهير ذاتها ، وحتى يعي الفلاح وضعه ، والعامل موقفه ، وحتى يظهر الصراع بين من لا يملكون شيئاً من الطبقات الكادحة وبين من تملك كل شيء من البورجوازية الصغيرة والمتوسطة . والحوار الأكثر إلحاحاً هو الحوار بين الجماهير والسلطة . فجماهيرنا لها مع السلطة تجربة طويلة من الصراع والتعارض ، وكل ما يحدث في السلطة بالنسبة لها ليس في مصلحتها بل في مصلحة من يصدرون القرارات . ومن ثم على السلطة ان تعيد ثقمتها للجماهير ، وان تكسب ثقمتها ، وذلك بأن تنبثق منها ، وأن تكون القرارات صادرة عنها ولمصلحتها ، وهذا لا يتم إلا باشتراك الجماهير في السلطة اشتراكاً مباشراً عن طريق مجالس القرى والمدن والمحافظات ، وعن طريق ممارسة العمل الوطني الجماعي في جميع المستويات ، ابتداء من الوحدات الصغيرة في الاحياء حتى اعلی السلطات في الأمة . ان السلطة في ذهن الجماهير هي أولاً السلطة التنفيذية الممثلة في الشرطة ، وليست السلطة التشريعية مع ان السلطتين ممثلتان في الحكومة . على الشعب ان يكون هو مصدر السلطة التشريعية بأن تصدر القرارات عنه وأن يكون هو أيضاً السلطة التنفيذية بدفاعه المباشر عن مكاسبه الاشتراكية ، بل وأن يشترك اشتراكاً مباشراً في السلطة القضائية عن طريق محاكم الشعب التي يقف امامها كل مستغل محتكر . يريد الشعب ان يشعر بالامان وذلك لن يتأتى إلا بالأسلوب الديمقراطي ، فالأولى ان يرفع الشعب هذا الشعار ، وإلا فسترفعه الرجعية ، وستأخذ ورامها بعضاً من الجماهير باسم الحريات العامة . ان تطبيق الاشتراكية بأسلوب ديمقراطي يعطي البلاد النامية تجربة فريدة تتفادى بها ما هي به الآن من تجارب ينقصها الوعي الذاتي بنفسها وبأهدافها ، وتنقصها المشاركة الفعالة في التجربة لاعتمادها الكلي على السلطة ، كما تنقصها العقلية العلمية لسيادة الخرافة التقليدية عليها<sup>(٧)</sup> . على هذا التحويمكن للجماهير المحافظة على ثورتها الاشتراكية ، بصرف النظر عن أي تقدير في السلطة ، فهي مصدر القرارات ، والامينة على الدفع الثوري ، وانها مهمة صعبة ان تشارك الجماهير من جديد ، بعد ان عزلت عن معركتها مدة طويلة ، حين قامت السلطة بدلاً منها بتحقيق اهدافها بأجهزة الدولة البيروقراطية ، أو بأجهزة الأمن التي كانت تطارد كل من يود المشاركة في العمل الوطني ، ويسبق السلطة في التحول الاشتراكي . ولكن نزول الجماهير الساحة اليوم دليل على انها مستقيم بمهمتها في تحقيق اهدافها بنفسها وبوسائلها الخاصة ، ولن تكون السلطة حبيثلاً إلا تابعاً له .

(٧) انظر تحليل الشعارات ومضامينها في كتاب ماركيز «الانسان ذو البعد الواحد» .

اما الشعار الثالث وهو مطلب الوحدة فإن له مضموناً اجتماعياً أكثر منه مضمون سياسي فلا تعني الوحدة وحدة الدول ، فالدولة هي السلطة والسلطة من نظام الحكم فيها ، لا تعني الوحدة وحدة بين القسم أي بين من هم في السلطة اليوم ، بل تعني وحدة بين الشعوب ، فالشعوب هي الباقية . ولما كانت القوى الثورية هي طليعة الشعوب فإن الوحدة تعني وحدة هذه القوى الثورية في المنطقة ، فهي الكفيلة باجبار السلطة على السير في التيار الثوري ، أو هي الكفيلة باسقاطها ان هي عادت مسار التاريخ . ولحظة تطورنا الحالي لا تتحمل الوساطة بين الثورة والرجعية في المنطقة فالرجعية مدانة ، والعمالة مكشوفة ، واننا لنخسر كثيراً من ثوارنا بعقلية الوساطة . لا تعني الوحدة اذن وحدة الانظمة السياسية ، بل تعني أولاً وحدة القوى الثورية المناهضة للتجمع الرجعي في المنطقة ، والتي يمكن تجنيد الجماهير وراءها بعد ان تنتشر بينها وتجندها كلها معها . حينئذ تتم الوحدة ، وتحافظ على طابعها الثوري ، فتساقط الرجعية من تلقاء نفسها بعد ان تعزلها الجماهير عنها ، لأن بقاءها اليوم مرهون بالجماهير المنعزلة عن المعركة ، وبالقوى الثورية المضادة ، وبالانظمة التي تسودها عقلية الوساطة .

ويسادة الشعب تنشأ اجيال ملتزمة بقضايا العصر ، لا تلك التي لا تعرف مصيرها ، وان عرفت فإنها تنتظر من يحقق لها غاياتها . وقد أثبتت التجارب في المنطقة ان وحدة القوى الثورية ( وحدة مصر وسوريا ) قد هزت المنطقة ، وأشعلت روح الثورة فيها ، حتى تأمرت الرجعية عليها . كما تثبت التجارب ان وحدة احزابنا الثورية في العمل الوطني هي الكفيلة بتغذيتها وتقويتها ، حتى يصعب القضاء عليها . ولا تهم الآن صورة الوحدة وشكلها يكفينا الآن وحدة الغاية ووحدة الوسيلة ووحدة المصير المشترك ، فالوحدة ليست قرأراً بالتشكيل بل بتغيير الواقع . الوحدة يجب ان تصنع ، وذلك بتغيير الاوضاع التي تمنع من اقامتها . وما دامت السيادة للجماهير ولطلعاتها الثورية فلا تهم الزعامة . وما دامت القيادة للجماعة فلا تهم الافراد .

واذا كانت الجماهير قد نزلت الساحة اليوم مصممة على النضال بأيديها ، واذا كانت هي التي ستعطي الشعارات المرفوعة منذ أمد طويل مضامينها ، فإنها ايضاً هي التي ستحافظ عليها ، وستحققها عن طريق المؤسسات التي تعبر عنها ، والتي تصيغ افعالها وتحفظها في القانون ، وكما يقال اليوم عن جماعية القيادة ، وانه ليس باستطاعة فرد ما أن يتحمل المسؤولية وحده ، فإنه لا يكفي تنشيط المؤسسات وزيادة فاعليتها ، بل لا بد من اقامتها على اسس راسخة ، حتى يمكننا ان تؤدي دورها ، خاصة اذا كانت معبرة عن الجماهير ، وقادرة على المحافظة على مصالحها .

ونقصد بالمؤسسات هنا معناها العام الذي يشمل تنظيماتنا السياسية والنقابات وهيئاتنا البرلمانية والدستورية ونظمنا القضائية والتعليمية والثقافية والاعلامية . . . الخ . فاما تنظيماتنا السياسية فإن الجماهير لديها منها خبرة من الصعب معوها ، فقد رأت دائماً انها صورة اخرى من اجهزة الدولة التي تعاني منها ، وأن من يتصل بها اما مستفيد ، أو راغب في السلطة ، أو معاد للجماهير ، ومن ثم ابتعدت الجماهير عنها ، وانعزلت هي عن الجماهير ، وأصبح العمل السياسي مرادفاً للعجز أو الوصول أو

الانتهاز أو التسلط ، ومن ثم فإن التنظيم السياسي الجماهيري هو الذي ينبع من تجربة الاحياء الشعبية ، وهو الذي يقوده من يقومون بالفعل بالتعبير عن مشاكل الجماهير ، ومن يقومون بالعمل السياسي تطوعاً لا احترافاً ، ورغبة في خدمة الشعب وليس وظيفة سياسية يؤجرون عليها .

ولما كانت الغالبية العظمى من الشعب جماهيراً كادحة ، فإن التنظيمات السياسية هي بالضرورة تنظيمات شعبية لهذه الجماهير ، تعبر عن مصالحها ، ومن ثم لا سبيل الى صيغة للتحالف بين الطبقات الكادحة والطبقات المستغلة . فاذا كان الموظف ورئيسه في تنظيم واحد ، فإن كليهما يسلك فيه وكأنه في المصلحة ، يأمر الرئيس ويطيع الرؤوس . واذا كان العامل وصاحب المصنع أو مديره في تنظيم سياسي واحد ، تخلق العامل مديره حتى يحصل على رضاه ، وهذا المدير العامل حتى يمل عليه ما يريد . واذا كانت الجماهير المستهلكة في تنظيم سياسي واحد مع تجار الجملة ، استطاع هؤلاء ارضاء الجماهير ورشوتها حتى يتمكنوا من السيادة على التنظيم ، واذا حتمت القيادات تلك التي تعبر عن مصالح الجماهير وتلك التي تود التسلط عليها ، وهم الاغلبية ، انحسر التنظيم عن الشعب ، وشك الشعب في تنظيمه وانتهى التنظيم الى العزلة ، والشعب الى الفراغ . التنظيم الشعبي تجربة فريدة يجب ان تتم من وسط الجماهير ، وبذلك لا تكون مهمته الكشف عن الاتجاهات الوطنية السابقة على السلطة والتبليغ عنها ، وتكون بذلك امتداداً لاجهزة الامن ، بل تكون مهمته احتواءها في داخله ، والاستفادة من خبرتها ، والاستئثار بها ، فقد استطاع الشعب سبق السلطة وفرض قراراته عليها . كما لا تكون ايضاً مهمة التنظيم السياسي تلقي الأوامر وتنفيذها بلا مناقشة ، أو بعد مناقشة صورية ، لتفهم القرار ، وليس لمعارضته ، أو التجميع والفرق كما تقضي الزيارات الرسمية ، بل مناقشة مشاكل الجماهير مناقشة حرة ، وتبليغ قرارات القواعد الى القيادات باعتبارها قرارات ملزمة . ليست مهمة القواعد الشعبية اذن تنفيذ قرارات القيادة ، بل فرض قراراتها على القيادة ، فالجماهير هي التي تعايش الواقع ، ويمكنها بممارستها العمل السياسي المباشر التعرف على مصالحها وصياغتها في قرارات ملزمة ، ومن خلال التجربة اليومية ، تظهر قيادات صحيحة من داخل العمل السياسي . لذلك فإن أزمة القيادات ازمة مفتعلة ، لأن العمل السياسي السليم يولد قياداته ، ولأن القيادات الشعبية التي مارست مثل هذا العمل من قبل موجودة في اوساط العمال والفلاحين والطلبة والمتقنين الثوريين ، ويمكننا ان تؤدي اعظم الخدمات لتنظيماتنا السياسية الناشئة ، فلديها الخبرة الكافية بالعمل السياسي وبتجنيد الجماهير .

اما الحركات النقابية فهي المعبرة عن طبقات الشعب العاملة ، ومن ثم فالانتساب الى نقابة ودفاعها عن المصالح الجماعية عمل مشروع ، من شأنه تنشيط الجماهير ، وإعادة الثقة الى نفسها ، والدفاع عن مصالحها دفاعاً جماعياً ، ولغرض قراراتها على السلطة . فالمطالب الفئوية جزء من المطالب العامة ، وقد كان دائماً زعاء النقابات العمالية هم قادة الحركة الوطنية كما هو الحال في غينيا . ان النقابي ليس مجرد فرد دفع الاشتراك أو حصل على البطاقة ، بل هو الذي يسمع صوته وهو الذي ينتخب ويتنخب على أساس برنامج واضح ، يعبر فيه عن حقوق العمال في نصيب أكبر من الربح ، وعن حق اعظم في ادارة المصانع والمؤسسات والشركات . من حق العمال المطالبة بحقوقهم ، واستعمال كافة الوسائل التي

لدى عمال العالم اجمع للضغط على السلطة حتى تستجيب لمطالبهم . ولقد كانت مسيرة العمال هذا الاسبوع طليعة من الطلائع القومية ، تقدم برنامجاً محدداً لتجميع القوى الوطنية ، ولزيد من التحول الاشتراكي ، وللمطالبة بالحرية العامة . لقد كان زعماء النقابات دائماً في تعارض مفتوح مع السلطة ، فالسلطة دائماً تعطي أقل مما يطلب منها ، ولم يكونوا مطلقاً بوقاً لها . يباركون خطواتها ، ويشكرون هباتها ، ويحسدون لها فضلها . ان نضال العمال من اجل حقوقهم كما حدث دائماً في الثورات العمالية هو الكفيل بتحقيق اكبر زيادة ممكنة في الانتاج . ولا يقال ان العامل يود دائماً ان يأخذ اكثر مما يعطي ، وذلك لأن العامل ما زال يرى ان حقه مهضوم . هذا بالاضافة الى ان التوعية السياسية هي الكفيلة بتحقيق الدقة المطلوبة ، فالوعي العمالي أساساً وعي سياسي ، والنقابة جزء من التنظيم السياسي ، وانتاج العامل هو أساس الانتاج القومي ، بل اننا نجد دائماً تطوع العمال بيوم كامل للعمل الوطني ، احساساً منهم بواجبهم ، وفي لحظات التحول المصري . العمال هم الشعب العامل ، وتندرج جميع الطوائف تحته ، الفلاحون باعتبارهم عمال الأرض . والجند باعتبارهم عمالاً لتحرير الأرض والمتقنون من حيث هم عمال الفكر ، فالعمل ليس هو فقط العمل اليدوي بل العمل المنتج ، فالعامل أمام الآلة ، والمدير على المكتب ، كلاهما عامل ، والفلاح في الحقل ، والاستاذ في الجامعة ، كلاهما عامل .

وتقوم الهيئات الدستورية كالمجالس النيابية وكافة التنظيمات الدستورية بتمثيل قوى الشعب العامل حق تمثيل ، وتكون هي حيثئذ المعبرة عن مصالح الجماهير ، والمرشعة للقرارات . لا بد اذن للمجالس النيابية ان تعبر تعبيراً حقيقياً عن مطالب الطبقات الكادحة التي لها اكثر من نصف المقاعد ، بل يجب ان يكون التمثيل تمثيلاً فثوياً . حتى يضمن الشعب عدم سيادة الاقلية ، وان يتم تخطيط الاقتصاد القومي طبعاً للإغلبية . ليس وظيفة المجالس النيابية التصديق على قرارات الحكومة ، بل صياغة مطالب الشعب ، وفرضها على السلطة . كما لا بد ان يكون للمجالس النيابية كل السلطات في اقالة الوزراء ، ومحاسبة الوزراء ، والرقابة على اجهزة الدولة ، وقرار الحرب والسلام ، فالأمة ، كما كان يقال في تراثنا الوطني القديم ، هي مصدر السلطات . اما المجالس النيابية التي لا سلطات لها فهي مجرد واجهة ديمقراطية لاضفاء الشرعية على السلطة . ولكن الحبس الشعبي التلقائي يعلم دائماً ان السلطة تفعل دائماً ما في مصلحتها مهما ادعت بأنها انما تفعل لمصلحة الجماهير .

اما هيئاتنا القضائية ، فهي الحارسة على حقوق الشعب ، لذلك يحرص الشعب على استقلال القضاء وعلى تنظيم علاقة الفرد بالدولة تحت سيادة القانون ، فالفرد باستطاعته مقاضاة السلطة ان هي انتهكت حقوقه ، ومن ثم فلا يرضى الشعب بتوحيد رئاسة الدولة ورئاسة القضاء حتى يمكن للقضاء ان ينصف الشعب اذا ما بقت السلطة . وان دماء الأبرياء ، وحقوق المظلومين ، وحق الكادحين ، غالباً ما تضيق هباء من جوار خضوع القضاء للسلطة . ان كل ما يرجوه المواطن هو ان يكون هناك قانون ينظم علاقاته بالآخرين ، وعلاقته بالسلطة حتى يمكن ان تتحدد حقوقه وواجباته تحديداً دقيقاً . وان يكون هناك قانون يكفل له حرية التعبير عن الرأي ، دون ادنى مساس بوجوده الفيزيقي . وألا تخضع حياة



الأفراد ومقاديرهم الى الأهواء الشخصية ، والانفعالات الوقتية ، والأمزجة العقلية ، والطابع النفسية حتى أصبحت العلاقات الاجتماعية من أصعب الأمور وأشقها على النفس ، اذ قد تبدأ بابتسامة لا لزوم لها ، أو بتحية مفتعلة ، أو برجاء مبتذل . فلنكن يحصل الانسان على حقه لا بد وان يدخل أولاً في شعور الآخر ، وان يرضى مزاجه ، لأنه ليس هناك قانون موضوعي ، ينظم العلاقات الاجتماعية ، ومن ثم حكمت حياتنا الصلات الشخصية أكثر مما حكمتها القوانين .

ولا تعني سيادة القانون الوقوع في النظرة الشرعية *Légalisme* ، وهي النظرة الصورية المحضة التي ترضى ان يموت المريض طبقاً لقانون الطب على رأي مولير ، كما لا تعني معارضة كل اجراء ثوري ، فهناك القانون الذي يعبر عن الثورة ، هناك القانون الثوري الذي ينظم العلاقات بين المواطنين فيما بينهم وبين المواطنين والسلطة تنظيمياً موضوعياً ، يبقى على الثورة ، ويدفعها الى الامام . وقد تكون الثورة الدائمة هي القانون الاسمي .

ومؤسساتنا التعليمية هي المجال الأول لتربية الجماهير ، سواء في المراحل الأولى أو في المرحلة الجامعية . ولا تكون تربية النشء عن طريق ترديد الشعارات ، وذكر اساء الاطال ، بل عن توعية حقيقية بالأوضاع ، وعن تحليل موضوعي لمشاكل العصر ، وعن ممارسة فعلية للثورة في الحياة اليومية ، في حياة الطلاب والاساتذة على السواء ، ومن اجل خلق المواطن الصالح . والتعليم يجب ان يخضع لسياسة ثابتة لا تتغير بتغير الوزراء ، سياسة تجلّد الهدف من التعليم ، وتجلّد أساليب تحقيق هذا الهدف ، وذلك بالاعتماد على المجالس القومية المتخصصة التي يوكل اليها التخطيط العام لكل مجالات الدولة .

والجامعة ، كإحدى الهيئات ، هي ايضاً حريصة على مطالب الشعب ، ويدخلها تتم التوعية الحقيقية لا عن طريق الاكثار من المواد القومية ، بل بحرص الجامعة على ان تكون جامعة الشعب ، وتعبيراً عن مشاكله ، وتلبية لمطالبه . تحرص الجامعة على استقلالها ، ولا يعني الاستقلال هنا الانزعال عن مطالب الجماهير ، بل تعني توفير الضمانات الضرورية حتى تقوم الجامعة بمهمتها في حرية فكرية تامة ، . فالاستاذ الجامعي كالقاضي تماماً ، امين على المصلحة الوطنية ، كما ان القاضي امين على حقوق الشعب ، ومن ثم فإن لاستاذ الجامعة نفس الحصانة الجامعية ، كما ان للقاضي الحصانة القضائية ، وللنائب الحصانة البرلمانية ، فلا يمكن التعرض له فكراً أو فيزيقياً ، بل يوكل الأمر للاستاذة انفسهم باعتبار ان الأمر داخلي محض من شؤون الجامعة . والأمر كذلك بالنسبة للطلاب . فإن من يخرج على المصلحة الوطنية ، فإنه يترك للاتحادات الطلابية تفصل فيه كما تعلى عليها امانتها ، ومن ثم يتحقق اسلوب العمل الديموقراطي داخل الجامعة بين الاساتذة والطلبة على السواء .

واذا كنا نشكو من تكوين تنظيماتنا دائماً من القمة الى القاعدة سواء في تنظيماتنا السياسية ام الشعبية (٣) فإن الجامعة ايضاً قد سرى عليها نفس الشيء ، واصبح رؤساء الاقسام والعلماء والمديرون

(٣) انظر : د . فؤاد زكريا : اشتراكية العالم الثالث ، نظرة نقدية ، الفكر للماضر ، اكتوبر سنة ١٩٧٠ .

بالتعيين ، ويتعين من ترضى عنهم السلطة ، ومقاييس السلطة دائماً معروفة ، وعلى رأسها الطاعة لها ، ومعارضة جماهير الطلبة والاساتذة . ولكننا اليوم بعد ان رأينا نزول الجماهير الساحة ، فإن شباب الجامعات ، طلاباً واساتذة ، يطالبون بأن يكون رؤساء الاقسام وعمداء الكليات ومديرو الجامعات بالانتخاب لا بالتعيين ، فذلك حق لهم ، وأن يتم تمثيل الطلبة والمعيدين والمدرسين في مجالس الكليات ومجالس الجامعات فهم أدرى بمصالحهم من الكبار . من حق شباب الجامعة تكوين جمعياتهم الادبية والفلسفية ، حتى يمكنهم تربية جيل مستقل عن المقررات الرسمية ، وحتى يتم كشف الادباء والمفكرين الجدد . ان الرقابة الحقيقية هي تلك التي تملئها ضمائر الطلاب والاساتذة معها لا تلك الرقابة الخارجية المثلة في رجال الامن أو فيمن يقوم بهذه المهمة من الزملاء . الجامعة هي الامينة على مصالح الشعب ، وتضم صوته مع جماهير العمال والفلاحين والجنود والمثقفين الثوريين بأن يكون الحكم للأغلبية وينزل الجميع على حكم الأغلبية .

واخيراً فإن مؤسستنا الصحفية والاعلامية ملك للشعب ، والشعب ، بعد ان طرح شعاراته الجديدة التي تعلن عن اصراره على تكملة الشوط ، يود التعبير عن نفسه وخط مسيرته وشق طريقه ، ويطلب بأن تكون صحافتنا صحافة رأي لا صحافة خبير ، حتى يلتزم الشعب بقضاياها ويعي صياغاتها العلمية . يود ان يعرف ما ينفعه وما يضره ، حتى لا يختلط عليه الأمر ، فلبس الضار ثوب النافع ، والنافع ثوب الضار . مهمة الصحافة واجهزة الاعلام في هذه الفترة هي توعية الجماهير ، وتحليل المواقف لا استجداء ضحكها بأبخس الأثمان ، وان كل فن كانت مهمته ملأ الفراغ السياسي لدى الشعب سيدينه الشعب الذي يود فناً يعبر عن مشاكله ويساعده في معاركه .

وان جمعياتنا الثقافية ، الجمعية التاريخية والجمعية الجغرافية وجمعية الاقتصاد والتشريع والجمعية الفلسفية ونوادي العلوم . . . الخ . لمن واجبها زيادة فاعليتها . وطرح قضايا الشعب المعاصرة في التاريخ والاقتصاد والسياسة والفكر ، وتكون مهمتها بجانب المجالس القومية المتخصصة في ارساء دعائم المجتمع الحديث الذي لا يتغير بتغير النظم أو القيادات .

فتحية للشعب الذي يأخذ مصيره بيده ، وتحية للمؤسسات الدائمة المعبرة عن مصالحه ، والامينة عليها ، والباقية دائماً مهما تغير الافراد .

## ٤- الأبعاد الحقيقية للمعركة(\*)

ان معركتنا الحالية اكبر من أن نذكرها في الاسبوع الأول من يونيو كل عام لنلقي فيه المراثي والتأينيات لأنها واقعة كل يوم قبل الخامس من يونيو وبعده ، وما هذا اليوم المشؤوم أو المتفائل به إلا توقيت حدوثها بعد ان اعد لما عشرات السنين من قبل ان لم أقل عشرات القرون . فالمعركة إذن أعظم من أن تكون حديث المناسبات وإلا لما كان هناك اختلاف كبير بينها وبين أعياد الميلاد أو ذكرى الأربعين أو الفية القاهرة . فإ هي إذن أبعاد المعركة الحقيقية ؟ .

### ١ - بعض الإيضاحات المبدئية :

قبل ان ابدأ في تحليل الأبعاد الحقيقية للمعركة يحسن ان أوضح مواقفنا الفكرية التي تدل على درجة التزامنا بالواقع وقضاياها المصيرية خاصة بعد ان أصبح « منهج الايضاح » من أهم المناهج في العلوم الانسانية والذي يقوم بمهمة ازالة الغموض الذي يكتنف الظاهرة المدروسة . مهمة الايضاح إذن هي كشف النفس أمام نفسها دون لبس أو حيار أو قصور . وأهم هذه الايضاحات هي :

أولاً : لا توجد حلول سلمية لمسائل النضال لأن أساس النضال هو التحرر بالكفاح المسلح . قد يكون البحث عن الحلول السلمية وسيلة لكسب الوقت أو للتأثير في الرأي العام العالمي ، ولكن الكل يعلم سواء من يخضعهم الصراع مباشرة أو من يحاولون احتوائه من بعيد استحالة هذه الحلول . ان مسائل النضال لا يحكمها إلا قانون الأقوى ، بل ان كثيراً من المعاهدات التي أبرمت لوضع الحلول السلمية سرعان ما يتم نقضها اذا قوي احد الطرفين لأنها في الغالب ما تكون في صالح الطرف الأقوى وقت

---

(\*) كُتب هذا المقال في الذكرى الأولى ليناو الحزين سنة ١٩٦٨ ، كرد فعل على ما كان يكتب في صحافتنا الرسمية في ذلك الوقت ولم يُنشر من قبل .

إبراهيم . وحدث تأميمنا للقناة سنة ١٩٥٦ بهذا المنطق لأننا كنا أقوى من معاهدة الجلاء سنة ١٩٥٤ فالأرض لا تعرف العقود ، والمصير يجهل الأوراق المسودة ، والمناضل لا يجلس على مائدة المفاوضات إلا إذا آتته من الانتصار كما يحدث في مرحلة النضال الفيتنامي الحالية ، وكلنا نعلم ذلك ولا يحتاج الى ايضاح .

ثانياً : من لا يستطيع ان ينصر نفسه لا يستطيع المجتمع الدولي ان ينصره ، فالمجتمع الدولي دائماً مع الأقوى ، ولا يعرف إلا سياسة الأمر الواقع ، وان من يعملون بحقل الاعلام في الخارج يدركون ذلك تماماً بأن منطق الانتصار أقوى والبلغ من منطق الحق . وكلنا نعلم تنظيم المجتمعات الدولية وكيف تسيطر الدول الكبيرة على اعضائها ، والاعتماد على هذه الدول الكبيرة نفسها تبخير لنضال الشعوب وضياح للمشاكل القومية في ميزان القوى العالمي . فأصبحت مشكلة الوحدة الالمانية مشكلة بين الشرق والغرب ، والشعوب المناضلة حقاً ترفض وصايا الدول عليها كما رفضت ثورة الجزائر اية وصاية عليها قريبة كانت أو بعيدة ، وكما ترفض الثورة الفيتنامية حالياً وصاية اقرب الشعوب اليها واكثرها مدأ لها بالعون ، وعدونا على علم بذلك تماماً عندما أعلن رفضه لقرار مجلس الامن وعندما أعلن رفضه أية تسوية لا تنبع من مصلحته وترعى ارضه وحلوده الآمنة فمهما قيل عن مواجهتنا للاستعمار العالمي والصهيونية العالية فإننا نواجه على الأرض مباشرة قوة محدودة يمكن التغلب عليها بقوة محدودة مثلها .

ثالثاً : السياسة ليست هي الاخلاق ، وليست تطبيقاً لميثاق الامم المتحدة أو لاعلان حقوق الانسان أو للقيم الاخلاقية والمبادئ الدينية فذلك تصور الضعيف المتطهر الذي يعجز عن فعل في الواقع فينزل ويلجأ الى الطهارة والقيم ، ويخلق عالماً مثالياً ينعم فيه كرد فعل على مأساته في الواقع الذي سلب منه . وتشهروننا بالعدو على انه لا يعترف بالقيم الاخلاقية أو المبادئ الانسانية يجد أذناً صماء في عالم قامت السياسة لديه على المصلحة وعلى نصر القوى . وان كان تراثنا القديم كما هو موجود في الشريعة أو في تاريخ الحروب الاسلامية مملوءاً بالانسانيات كان ذلك بعد نظر لكسب العدو وتحطيم معنوياته كما هو الحال حالياً في حسن معاملة جبهة التحرير الفيتنامية الأسرى الامريكيين . ولكن عدونا يقوم على الشراسة والتخويف والارهاب ولا يعرف الوازع الديني أو الضمير الخلقى ، لذلك فإننا نتصورنا الاخلاقي للسياسة لن نجد أذناً صاغية .

رابعاً : كثيراً ما يقال ايضاً ان حشد الامكانيات العربية من اجل المعركة يتطلب تأجيل موضوع الصراع الاجتماعي داخل العالم العربي خاصة بين الانظمة السياسية المختلفة في المنطقة ، ومن الصعب ان لم يكن من المستحيل بدء معركة مع العدو الصهيوني فكل طاقاتنا مستنزفة من الداخل بسبب انظمتنا السياسية . فقد ينطلق عدوان داخلي من القواعد العسكرية الأجنبية في العالم العربي « هوبلس مثلاً » كما ان الشركات الاحتكارية الأجنبية في المنطقة تستنزف قدراً كبيراً من الطاقات التي يمكن حشدتها في المعركة « عائد البترول » ونتمننا من اسلحة يمكن استخدامها استخداماً فعالاً « سلاح البترول مثلاً » . وقد تمثل بعض الانظمة التقدمية في المنطقة مثلاً خطراً أكبر مما يمثلته العدو المحتل بالنسبة لبعض الانظمة

الرجعية . فلا تعارض اذن بين البناء الاشتراكي في الداخل وبين المعركة على الحدود ، كلاهما وجهان لمعركة واحدة . فمعركة البناء الاشتراكي هي معركة سياسية في ارجاع الحق « وهو الثروات » لاصحابه « وهي الطبقات الكادحة » ، والمعركة على الحدود هي في جوهرها معركة اجتماعية لأن العدو يود القضاء على الأنظمة التقدمية في المنطقة حتى يتمكن من استغلال المنطقة كلها افضل استخدام كالأسواق لتصرف منتجاته أو للبحث عن الأيدي العاملة الرخيصة أو للاستيلاء على ثروات المنطقة الطبيعية « البترول والممرات المائية » . وقد قامت ثورة أكتوبر في الوقت الذي كانت فيه روسيا تخوض حرباً مع الغزاة الألمان . فمن يدعي تأجيل النضال الاجتماعي لا ينوي خوض المعركة الحالية التي لا تنفصل عن قضية البناء الاشتراكي ولا ينوي خوض معركة اجتماعية مستقبلاً .

خامساً : يقال أيضاً ان المعركة هي كسب للوقت وان العدو يتسجر أكثر مما تنسجر نحن ، فهو لا يستطيع تحمل حرب الانهك لمدة طويلة لأن قواه البشرية محدودة . اما نحن فنستطيع ان نحمل ونصبر لأن طاقاتنا أوسع وقدرتنا على الصبر أعظم وان العدو ينتظر « جنرال الملل » ليفضي علينا من الداخل . وينشأ الملل حتماً من الانتظار السليبي ، أما الاستعداد للمعركة فلا يخلق أي ملل بل يمضي الزمان فيه بسرعة . فالقضاء على الملل لا يأتي بالصبر بل بالاستعداد الفعلي لأن العدو لا ينتظر انهارنا بل يثبت اقدمه في الأرض ويبني المستعمرات .

## ٢ - الأبعاد الوهمية للمعركة :

بعد هذه الايضاحات السابقة ، وقبل ان احاول تلمس الأبعاد الحقيقية للمعركة أود أن أزيل ائشبه عن بعض الأبعاد الحالية التي يكثر الحديث عنها والتي يصعب وضع اليد عليها بالفعل حتى أصبحت أقرب الى الوهم منها الى الواقع . وأهم هذه الأبعاد هي :

أولاً : لقد كانت معجزة بالفعل ان يعاد تسليح قواتنا في مثل هذا الوقت القصير وفي مثل هذه الظروف الصعبة حتى أصبحت أقوى وأقدر مما كانت عليه قبل الخامس من يونيو ، وهذا ما ثبت بالفعل في ميدان القتال في الأيام الاخيرة . الأعداد للمعركة قد يكون أشمل وأعم لأنه يتطلب تجهيز كل القوى المادية والمعنوية من وضع أسس لاقتصاديات الحرب ، وإقامة الجيش الشعبي الذي كثر الحديث عنه وقت انعقاد المؤتمر القومي الأخير ، وإنشاء لجان الدفاع المدني ، وتوجيه أجهزة الاعلام ومرافق الدولة للحشد المعنوي ، ولن يسام المناضلون ، فقد انتصرت ثورة الجزائر بأمكانياتها العسكرية المحدودة على جيوش إحدى الدول الكبرى وعلى معدات حلف الأطلنطي كما اسقط الشعب الفيتنامي ببنادقه التي يعملها وراء ظهره مع القذوس طائرات اعلى الجيوش الحديثة وأكثرها عدة وعتاداً ، وإلا لما كان هناك معنى لقولنا : لا صوت اعل من صوت المعركة .

ثانياً : كثيراً ما نسوق حجة الكم ونقول ان مائة مليون عربي منتصرون لا محالة بمنطق الأعداد الغفيرة . ويصدق هذا المنطق عندما يؤدي التراكم الكمي الى اختلاف كمي كما هو الحال في الصين

مثلاً ، ولا يصدق ان الاعداد الغفيرة مجرد نتيجة احصائية . وقد قامت حركات النضال دائماً على منطق الكيف ، فبدأ كاسترو بسبعة أفراد ، وبدأ محمد بن عبد الله بنفر أو نفرين ، بل ان منطق تراثنا مع منطق الكيف لا الكم ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله﴾ وهو المنطق الذي يستعمله عدونا لأنه منطق تراثه ومنطق الثورة في انتصار القلة المؤمنة على الكثرة الباغية ، وهو منطق شعب الله المختار كما يقولون ، وقد حللنا من منطق الكم في تاريخنا القديم « ويوم حين اذ أعجبكم كثرتمكم » وقد يكون هذا المنطق ايضاً هو السند في ثقافتنا في دور النشر في جامعاتنا وفي أعمالنا الفنية ، فالكم دون الكيف لا يساوي شيئاً وإلا ما حدث الخامس من يونيو .

ثالثاً : كثيراً ما نذكر امكانياتنا الماثلة و ثرواتنا المادية والمعنوية ، فهناك البترول والممرات المائية والمناجم والزراعة والتصنيع ورصيدنا من العملات الصعبة في الخارج ، ومقدار تأثيرنا في السياسة الدولية وحتى في مصائر بعض الدول الكبيرة ، ولكن هناك فرقاً بين الامكانيات النظرية والحشد الفعلي ، ولن تنفع صيحات التخدير بحشد القوى ، نصفها أو ربعها ، لأن درجة هذا الحشد مرتبط بالأنظمة الاجتماعية السائدة ، ومن هنا جاء الارتباط الحتمي بين المعركة الداخلية لبناء الاشتراكية والمعركة الخارجية لتحرير الأرض ، والطريق لذلك هو مخاطبة شعوب المنطقة فهي الكفيلة بفرض نظمها التي تلائم تطورها الحالي ، وقد قام عمال البترول في حرب يونيو بفرض المعركة بالفعل على من أراد تجنبها أو مجانبتها .

رابعاً : نسمع كثيراً من حججنا الاعلامية المشهورة اننا اصحاب الأرض منذ أيام كنعان ، ويتقدم العدو بالحجة المعارضة ، ويدفعنا الى التبارز على هذا المستوى لأنه يعلم انه اعلم منا بتاريخ المنطقة ، وهو المسيطر على معظم الجمعيات والهيئات الدراسية في تاريخ الأديان وتاريخ الشعوب السامية ، وننزلق نحن معه ونجادل في هذه الحجة التاريخية ، ولكن المهم لدينا «لن الملك اليوم ؟ » للشعب المطرود أم للغزو النازي العنصري ؟ تمهنا أرض اليوم لا أرض الأمس ، وبعنا اليوم من يعيش عليها لا من عاشوا عليها بالأمس . يفرقنا العدو في المناهات البيزنطية حتى لا نعي من واقعنا شيئاً وحتى نغفل الشعب الطريد ، فالماضي ما هو إلا ستار للحاضر ، والدين ما هو إلا قناع لتغطية حركة استيطانية اوروبية من حركات الاستعمار .

خامساً : وكما نقع في مناهات الماضي نقع ايضاً في تمنيات المستقبل ، فيقال لنا ونقول لأنفسنا : المستقبل لنا ، وأن عامل الزمن يعمل لنا أكثر مما يعمل للعدو . وباستقراء الماضي من عام النكبة الاولى سنة ١٩٤٨ نجد ان العصابات الاولى قد تحولت بعد عشرين عاماً الى دولة قائمة على البطش ، وتستغل كل ما انتجه العلم في سبيل البقاء ، أما نحن فقد قمنا بثوراتنا الاجتماعية أولاً ، ثورات مصر والعراق والجزائر ، وكنا ما زلنا نخوض الشوط في طريقنا الى العصرية ، وجاءت الضربة لتوقف وترد ، والخوف ان يحدث في المستقبل ما حدث في الماضي ، أن يسبقنا الزمن بدل ان نسبّه أو على الأقل بدل ان نسير معه أن يسلبنا العدو الزمن ويسبقنا فيه . قد يكون اذن في انتظار المستقبل المشرق اعتماداً على تطور طبيعي

قصور في درجة عيشنا للحاضر وتوترنا به . لا بد أن يكون يومنا بعشرة أيام ، وعامنا بعشرة أعوام ، وقرننا بخمسة قرون حتى نستطيع ان ننقل من الاصلاح ، الى النهضة ، الى التنوير ، الى التصنيع ، ثم الى التكنولوجيا في جيل واحد ، قد يكون هو جيلنا !

### ٣ - الأبعاد الحقيقية للمعركة :

اعني بالابعاد الحقيقية تلك الأبعاد التي يمكننا التركيز عليها واعطاء الأولوية لها حتى نقرب من يوم المعركة وهي :

أولاً : نحن في مواجهة حضارة وثيقة بالأرض ، ان شئنا قلنا حضارة ارض وإله وشعب . فنحن نواجه افكاراً تقوم عليها القوة المادية . عدونا يبحث عن ارض اليعاد أي ان هدفه ومستقبله في الارتباط بالأرض . ونحن نبحث عن ملكوت السموات كما هو واضح في كثير من مواظنا الدينية . إله عدونا هو إله الشعب المختار الذي عقد الله معه ميثاقاً ابدياً ، ونحن ﴿ خير أمة أخرجت للناس ﴾ حسب تراثنا ، وأمة مستعمرة حسب واقعنا القريب نقع مع الأمم للتخلفة أو النامية دون ان نتلمس مصادر قوتنا في ﴿ تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ لقد ربطوا التوراة بالأرض ، وربطنا القرآن بالسما ، ووعدهم إلههم بالأرض ، وهذا هو سبب قوتهم ، وتصورنا ان الله قد وعدنا بالسما وشرنا بالجنة ، وهذا هو احد أسباب قصورنا ، مع ان الله قد وعدنا الأرض ايضاً : ﴿ وعد الله الذين آمنوا ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ﴾ . لم ينشأ بيتنا حتى الآن « لاهوت الأرض » وما زلنا أسرى « للاهوت الكلمة » .

ثانياً : كما اننا في مواجهة حضارة قائمة على العنصرية فإننا في مواجهة حضارة تقوم على العلم الحديث وعلى آخر ما اخرجته العقلية الغربية من اختراعات ، كل شيء مدروس ، وكل خطوة قائمة على التحليل ، فحضارة العصر هي حضارة العلم . ونحن في طريقنا نحو العلمية الآن ما زلنا نؤمن « بالعامل المجهول » مع أن المعركة تطلب حساب كل شيء حتى نكون متأكدين من النصر مائة في المائة دون ان نترك شيئاً للصدفه أو للحظ . لا نستطيع ان نواجه النظرة العلمية إلا بالنظرة العلمية حتى نلغي من عدونا أحد عوامل تفوقه ، ويتأكد نصرنا لو استطعنا القضاء على بعض الجوانب الاسطورية التي ما زالت تتخلل حياتنا الثقافية وسلوكنا الاجتماعي .

ثالثاً : عدونا يعرف الواقع ، ويدرك طبائع الأمور ، ويخطط منذ خمسين عاماً لاغتصاب فلسطين ، ويخطط منذ عشرين عاماً لاسرائيل الكبرى ، ولن نقف أمامه إلا بعقلية من نوعه نخطط لزالة آثار العدوان ولاسترداد الأرض المحتلة ، وتمثل المقاومة الفلسطينية هذه العقلية الجديدة التي تخطط لتحرير الأرض وذلك باتساع طرق المقاومة ، من المقاومة والمروء الى المقاومة والصمود الى المواجهة الشاملة .

رابعاً : نحن امام عدو يعرف الكثير عن نفسه ويعرف الكثير عنا ، وتعطي له اجهزة مخابراته كل ما يطلب ، ولا يقيم خطوة إلا بعد حساب دقيق وجمع للمعلومات ، يعلم تاريخنا وتاريخه ، وينشر ثقافتنا

وثقافته ، ويضع قواميس لغتنا ولغته ، ويدرس ديننا ودينه ، ويعلم قدراتنا النفسية ومقدرتنا على التخيل ، وقامت الدراسات العلمية الكثيرة في هذه الموضوعات . يقترب النصر اذن يعلمنا بأنفسنا وبه ، ويتاريخنا وتاريخه ، وثقافتنا وثقافته ، ولا يكفي انشاء معرض للكتب بلسم « اعرف عدوك » بل لا يكفي ترجمة « دائرة المعارف اليهودية » أو « دائرة المعارف الصهيونية » بل تقوم أقسامنا للدراسات السامية بدراسة تاريخ العبرانيين ، ومعرفة قدراتهم ونفسياتهم وحدود خيالهم وماضيهم واسباب قوتهم وعوامل انبهارهم كما فعل سبينوزا اليهودي لبني دينه وقومه . تقام المؤتمرات الدولية السنوية لتاريخ بني اسرائيل وللشخصية اليهودية ، ويكفي ان اللغة العربية عند عدونا تكاد تكون اجبارية ، واللغة العبرية عندنا مقصورة في أقسام اللغات السامية على عشرة طلاب في الجامعات الثلاث .

خامساً : نحن في مواجهة شعب وجيش يعطي للمعركة كل ثقله ، فالمقاتل هو المزارع والتاجر والصانع وأستاذ الجامعة . ويتأكد نصرنا عندما نلقي بكل ثقلنا في المعركة جيشاً وشعباً حتى تضيق من حياتنا القومية ثنائية المحارب والمتضرع ، المناضل والمشجع ، اللاعب والمهيج ، العامل والمتكلم . وقد انتصر الشعب الفيتنامي الآن على جيش الحكومة العميلة وعلى جيش الدولة الغازية كما انتصر الشعب الجزائري على جيش دولة حلف الاطلسي . فالمعركة الآن ليست معركة الجيوش المتراصة بل هي معركة الشعوب ، ومن خلال هذه المعركة يخرج المناضلون ، ويتكوّن الحزب ، وينشأ القادة .



## ٥ - الفلاح في الأمثال العامية(\*)

هذه محاولة « للتظهير المباشر للواقع » لوضع الفلاح في وجداننا القومي، وتعتمد على تحليل الأمثال العامية كمادة حية وضعها شعورنا التاريخي على مرّ العصور . فالأمثال العامية تحتوي على صورة الواقع ، وهي لا تخطئ كالوحي تماماً . وهي محاولة هادفة تساهم في الاحتفال بعيد الفلاح لا عن طريق المباركة لما قد تم ولكن عن طريق المبادرة لما سيتم . ومع ذلك فهي مجرد محاولة للتظهير دون أية تطبيقات فعلية ، تعبر عن عواطف أكثر من تعبيرها عن تحليلات علمية ، ومن ثم فقد تخلو من العمق وتقترب من السطحية ، لذلك يمكن وضعها على حساب الأدب الشعبي أكثر من وضعها على حساب العلوم الاجتماعية أو على أقصى تقدير يمكن اعتبارها دراسة تطبيقية للمنهج الفينومينولوجي ( تحليل الظواهر الشعورية باعتبارها تجارب حية ) وذلك بإرجاع الأمثال العامية الى مضامينها الحية في الشعور الجماعي ، فهي محاولة لفهم النصوص عن طريق *Sitz im Leben* ، ومن ثم فاهمية هذه المحاولة أكاديمية خالصة(\*\*) . قد يختلف في تفسير الأمثال ولكن الواقع الاحصائي هو مقياس الصدق .

(\*) كتب هذا المقال سنة ١٩٦٩ على ما أذكر بناء على طلب مجلة « الطلبة » احتفالاً بعيد الفلاح ، ولكنه لم ينشر دون إبداء أسباب . وهذه صياغة ثانية للمقال من السودة لأن الصياغة الأولى لم ترجع إلي .

(\*\*) وصعدتنا للأمثال العامية هي المجموعة المتأخرة لمحمود تيمور : الأمثال العامية .

والاحصائيات من كتاب الجلب السنوي للاحصاءات العامة الجهاز المركزي للتنظيم العامة والاحصاء ، ١٩٦٦ .

(\*\*\*) من الرابع التي يظهر فيها عيوب المناهج التاريخية والاجتماعية :

H.C.Ayroul: Fallahs d'Egypte

W.S.Blackman: Les Fallah de la Haute - Egypte

J. Berque: Histoire sociale d'un village égyptien au xx siècle. :

فبالرغم من اننا شعب عرف بكثرة الامثال العامة التي تعبر عن حكمته وتجاربه وتكون مصدر القيمة ومعياراً لسلوكه نجد ان الامثال العامة التي تتعلق بالفلاح ، وهو عصب مصر وقلبها النابض ، قليلة للغاية . فمن ٣١٨٨ مثلاً لا توجد إلا ثمانية فقط يذكر فيها اسم الفلاح صراحة ، والباقي نقتبس الصور الريفية من زرع وحصد وري وثروة حيوانية وطير . . . الخ وهي أيضاً لا تتجاوز الثمانين كلها تعبر عن اوضاع الظلم والظغيان من ناحية ثم عن حال الفقر والمسكنة من ناحية اخرى ثم عن ثورة مكبوتة لا بد من ان تنفجر يوماً حتى يصير الفلاح صاحب ارضه ، وتصبح ارضه له ، وتصبح مصر كلها للغةيلية العظمى من سكانها وهم الفلاحون الذين « ان عاشوا اكلوا الدبان وان ماتوا ما يلاقوش الا كفان ١ » .

ان اهم ما يميز الريف المصري هو تجانسه عبر العصور . ويقال عادة ان الفلاح لم يتغير كثيراً عن الفلاح المصري القديم بقامته وهيكله ، وبجلبابه وقسمات وجهه ، وبعاداته وتقاليده ، بشادوفه وطينوره ، ولكن الذي دام معه أيضاً هو فقره ومرضه واميته التي لم تستطع مصر بتاريخها الطويل ، منذ خمسة آلاف عام وبدولها المتعاقبة وبحكامها على التوالي ان يتغلبوا على هذا الثلاث المعروف (٢) .

وتجمع الامثال العامة على ان الفلاح قد حكم عليه الى الابد بحاله هذه ، وكان يبدأ خفية ثبته على هذا الوضع الى ابد الأبدين ، وهو ما اشير اليه بخاصة الثبات أو الاستمرار (٣) . فالفلاح له أصل لا يغيره « اكل فوله ورجع لاصوله » ومهما تغير الفلاح وتحسن حاله وحسن شكله فإنه فلاح « ما يفرك تحفيقي ، الأصل في ريفي » .

وتدل الأمثال العامة التي تشير الى لفظ « الفلاح » صراحة الى حقيقة واحدة تطابق واقع الایدى ، وهي ان مشكلة مصر هي انها لم تكن في تاريخها لابنائها ، وبالتالي فلم تكن مطلقاً للفلاحين الذين يكونون اكثر من نصف السكان . فالفلاح قد حكم عليه الى الابد بأن يكون تابعاً للأرض لا صاحباً لها ، وقدر عليه ان يكون عبداً لغيره لا سيداً لنفسه . لن يتغير الفلاح وسيظل هكذا الى الابد ، بل ان التغير مستحيل « ان طلع من الخشب ماشة يطلع من الفلاح باشا » . يستحيل على الفلاح ان يصبح صاحب ارض ، ويستحيل على العبد ان يصير سيداً ١

(٢) يقول الشيخ الشربيني في « هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف » : « وان أهل الريف عليهم كثيف ، وأغلاظهم رذيلة ، وذواتهم هيلة ، ونسلاؤهم مزعجات ، وذلك من كثرة معاشرتهم للبهائم ، وملازمتهم لنسب الطين ، وعدم اختلاطهم بأهل اللطافة ، واستزاجهم بأهل الكثافة كأنهم خلقوا من طينة البهائم . . . فهم ملازمون للمحراث ، دائرون حول الزرع ، غاطسون في الجلة والطين ، غير مكترئين بالصلاة والدين ، لا يعرف الواحد منهم غير الساقية والفارقة ، وشيل الطين والجله ، والباط والمارة ، والبطلة والزماره ، اذا قاموا افراح لا تكون إلا بالمياط والصباح ، وشاهدنا كثيراً من أفراحهم ، وما يقع فيها من عدم نجاحهم ، ان حصل منهم الكرم بالاضطرار ومن احد أمين . قلموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية . الفلاح ص ٣١٠ - ٣١١ ويقول أيضاً : ولكن نحمد الله الذي اراحنا من الفلاحة ومهما ، ولم تكن لأبائنا ولا أجدادنا ، فلا الاجناد تطلعي بحال ولا الديوان يخلط في عدادي . . . فالفلاحة على كل حال بلية » . عن مقال عبد الليل حسن : « صوت الصامتين يعلو مجلة الكاتب ، أغسطس ، ١٩٦٤ .

(٣) « الأب عيروط : « الفلاحون » ص ١٢ - ١٦ وأيضاً جمال حداد : « شخصية مصر » .

ولا تجدي مع الفلاح كل محاولات الاصلاح فالحال ميؤوس منها « عمر الفلاح ان فلح » ! حتى ولو نال الفلاح بعض حقوقه من مشرب أو مأكّل أو ملبس أو مسكن فإنه يظل فلاحاً أي مستعبداً ، جاهلاً ، مريضاً ، ذليلاً ، وكأنه قد طبع على ذلك « الفلاح مهما اترقى ما تروحش منه الدقة ! » . وكان طبيعياً ان يتحول وضع خمسة آلاف عام الى طبع . مهما قدم اليه من غذاء فانه يظل سيء التغذية ، ومهما قدم اليه من علاج فإنه يظل مريضاً ، ومهما قدم اليه من علم ومعرفة فإنه يظل جاهلاً « وكل الفلاح مستين تفاح تضربه علقه ينزله جلوتين » .

ومهما اتى الفلاح من خير الى الناس فإنه غير مقبول بشخصه ، ومهما حرت وذرع وحصد وقدم محصوله لسكان المدينة فإنه مرفوض لقذارته وجهله ومرضه ، يؤخذ منه عمله ويرفض له وجوده كإنسان « يفور الفلاح بزيارته وحارته » .

ويعمل الفلاح بلا أجر ، يعمل سخرة ، وقد تعمل قرية بأكملها سخرة ويقع العبء كله على كاهل القرية « العونة ( السخرة ) يا فلاحين قال من كل بلد راجل » فهذه ضريبة من ساعديه عليه ان يدفعها لصاحب الأرض أو للسُلطان أو لفرعون .

ان اقصى ما يطالب به الفلاح هو قوت يومه ، أن يكفيه رزقه للعيش ، وان يكون لديه الحد الأدنى منه ، ما يستطيع ان يقيم به أوده ، فاذا تحقق له ذلك اصبح سلطان زمانه « فلاح مكفي سلطان مخفي » .

ان اقصى ما يتمناه الفلاح هو الماء ، وأن ينحدر اليه الماء من أعلى حتى يستطيع سقاية الزرع ، وتقاس قدرة الفلاح بهذا المقياس « ان كنت فلاح ولك مقدرة على فحلحك ( الجدول ) من ورا » ، وواضح ان السقاية تتم بالطريقة الطبيعية بأن يهبط الماء من أعلى الى اسفل دون أن يصعد الماء من أسفل الى أعلى كما تفعل ماكينات الري ، فالماء هبة من الله ، وصدقة الاقطاعي ، وكالمطر بالنسبة للمزارع في الصحراء « ان نظرت ع السلاح ( سلاح المحراث ) يا سعد الفلاح » . والفلاح يموت دون مائه فالماء حياته « ما يموت ع السد إلا قليل الفلاحة » ، فالفلاح ينتظر أن يروي الاقطاعيون أولاً ثم يموت انتظاراً لما يتبقى من ماء ليروي فدانته .

وقبل الثورة كان هناك ألفا اقطاعي يملكون خمس الأراضي ، ويستغلون ثلاثة ملايين من الاجراء الزراعيين ، ودخل الاقطاعي ستون ألفاً من الجنيهات . وكانت بعض العائلات تملك أكثر من ثلاثين ألف فدان بالمقارنة الى ثلاثة ملايين من صغار الملاك ابتداء من خمسة افدنة الى بضعة قواريط ، لا يزيد متوسط دخل الفرد على ثمانين جنيهاً هو وأسرته . والملاك كلهم حالياً ثلاثة ملايين ويبقى حوالي اثنا عشر مليوناً لا يملكون شيئاً ، ويقل دخلهم السنوي عمن يملك نصف فدان أو عن أقل درجة في السلم الوظيفي . وتصور الامثلة الشعبية وضع من لا يملكون ، وهم الغالبية العظمى من الفلاحين « لا بيت ملك ولا طاحونة شرك » أو « لا البيت ولا الغيط » وبالتالي فهو فلاح لا صلة له بما يحدث في الأرض « لا له في الطور ولا في الطحين » ، ولا دور له فيما يحدث في بلده ،

ويدرك الحس الشعبي الاقطاع الجديد المنتشر في الريف « التي يأكل كباب يبقى ورا الباب » . وهذا الاقطاع الجديد هو المنتشر في ملاك العشرين فداناً الى المائة وهم ١,٢٪ . ويملكون ٢,٢٥٪ من الأرض أي أن واحد في المائة من الملاك يملكون ربع الأرض تقريباً ، وهي الطبقة التي ورثت مجتمع الـ ١,٢٪ الذي كان يملك ١٠٠ فدان فأكثر أي حوالي ٢٧٪ من الأرض . ومن ثم فقد اتسعت قمة الهرم من ١,٢٪ الى ١,٢٪ أي الى حوالي ستة اضعاف . ثم لجأ الاقطاع الجديد الى تحويل الأرض الى بساتين من ٩٤ ألف فدان سنة ١٩٥٢ الى ١٧٨ ألف فدان سنة ١٩٦٥ وهي زيادة بنسبة ٩١٪ .

فاذا كانت المساحة المزروعة ستة ملايين فداناً ، وكان لدينا من الاجراء الزراعيين اثنا عشر مليوناً يكون نصيب كل فلاح اجير نصف فدان . وهذا هو الاصلاح الزراعي المنتظر . واذا كان متوسط دخل الفدان مائة جنيه سنوياً على احسن تقدير كان نصيب الفلاح الاجير من الدخل القومي ما يعادل خمسين جنيهاً أقل من نصيب دخل أقل موظف في السلم الوظيفي . وعلى هذا النحو أصبح كل من يملك أكثر من نصف فدان اقطاعياً يسرق غيره . فصاحب الفدان يأكل خبز فلاح آخر ، وصاحب الخمسة افدنة يأكل خبز عشرة اجراء زراعيين ، ومالك المائة فدان يأكل خبز مائتين !

ويمكن لكل فلاح ان يزرع نصيبه من الأرض وهو نصف فدان دون ما حاجة الى ادخال الآلات الحديثة التي تفيد في حالة نقص الأيدي العاملة ، وهذا ما يحدث في الريف المصري لأن الزراعة الآلية يمكن ان تستغني عن اربعة اخماس المزارعين أي عن عشرة ملايين فلاح اجير ، ولا يمكن للصناعة الآن ان تستوعب هذا العدد .

ويمكن ضم الانصاف افدنة في مزارع جماعية داخل قرية يشرف عليها الفلاحون انفسهم ، ويتم بعدها تقسيم الدخل عليهم ، والريف مهياً نفسياً لهذا النوع من المزارع الجماعية كما تدل الأمثلة الشعبية « زي قواويس الساقية الصغير يشبع الكبير » أو « زي قواويس الساقية المليان يكب ع الفارغ » أو « الزرع زي الاجاويد يشيل بعضه » .

وحق في ظل الحكومات الوطنية كانت مصر للبورجوازية الوطنية ، ولم تكن لمجموع الفلاحين الذين يبلغون حوالي ١٧ مليوناً من المواطنين أي أكثر من نصف عدد سكانها ، ولم يحدث مرة واحدة في تاريخ مصر ان وجه الاقتصاد الوطني لصالح الغالبية العظمى للسكان ، ولم يحدث مرة واحدة في تاريخ مصر ان وزعت الدخول طبقاً لأصحاب المصلحة الحقيقية وطبقاً للعمل وحده . والفلاح أكثر عملاً من العامل ، فإنه يعمل في الحقل من الشروق الى الغروب في أسوأ ظروف ممكنة بالنسبة لاتبائه من المزارعين في شتى انحاء العالم ، فالأرض بالنسبة له هي عرق وجهه « الأرض مش شهاوي دي ضرب ع الكلاوي » .

ومع ذلك فنصيبه من الدخل القومي أضعف الأنصبة خاصة بالنسبة الى تجار الجملة وملأك العقارات والمقاولين والمغنين والراقصات .

ولم يحدث مرة واحدة في تاريخ مصر ان وعث الفئات الاجتماعية الاخرى بمشكلة لمن خير مصر ؟ ولصالح من يتم توزيع الدخل ؟ فقد كان وضع العمال الطبقي هو نفس وضع الفلاحين خاصة وان العمال الزراعيين يربطون بين الفتيين ، ولكن الوعي العمالي الطبقي كان اسرع تكويناً وادراكاً من وعي الفلاحين في الريف ، فبدأوا في اوائل هذا القرن بتكوين وعي طبقي منفصل ، واستطاعوا الحصول على امتيازات طبقية ، واقتربوا من طبقات الموظفين في المدينة ، وابتعدوا عن طبقة الفلاحين وبجمع الريف . اما الطبقات المثقفة فلم تنزع حتى الآن وضع الفلاحين ، وما زالت أسيرة طبقتها في تفكيرها ، وما زال التخطيط يتم لصالح الأقلية المسيطرة ، والطبقات السائدة ، ومن يبدعهم السلطة واخذ القرارات ، في حين ان ٦٢٪ من سكان مصر يشتغلون بالزراعة . وقد قيل ان اهم ما يميز مصر هو التجانس والوحدة في حين ان اهم ما يميزها هو ان هناك عدة أمصار داخل مصر ، كل منها يمثل دائرة مغلقة ، وكل منها تعيش بطريقتها الخاصة : الريف والمدينة ، الامي والمتعلم . ومن ثم فلم تكن مصر في يوم من الايام ملكاً لابنائها . فقد تولى عليها الغزاة الطامعون من الخارج أو المستعبدون من الداخل ، لم تدع بخيرات مصر قط الى سكانها بل كانت دائماً بكرة حلوبة لغيرهم ، فهم في نفس الوقت غرياء عنها ، يأسون بها ، لا تعطيهن شيئاً ويرونها « أم الدنيا » .

لم يحدث مرة واحدة في تاريخ مصر ان ساوى مجتمع القرية مجتمع المدينة ، فقد حرمت القرية نفسها من زراعتها وارسلتها الى المدينة ، واخذت المدينة كل حقوقها من ماء نقي للشرب ، وجار للتصريف ، وكهرباء للانارة ، وخدمات عامة ، وتحملت القرية ، وشرب الفلاح ماء النيل المظلم ونزح منزله كلما طفق ، واستضاء بمصباحه الزيتي ، في حين انه لا يتعدى سكان المدن اكثر من ربع سكان مصر حوالي ٢١,٥٪ من تعداد السكان .

وكان طبعياً ان ينشأ من هذا الوضع كثير من الأمثلة الشعبية عن الوضع الطبقي في مصر « ايش جاب التين للتين ، وايش جاب الترة للبحر الكبير ، وايش جاب العبد لسيدة ؟ قال : لده طلعة ولده طلعة » . واستعملت الصور الريفية عن استغلال الاقطاع للفلاح ، فمن يبدأ في اخذ المحصول ينتهي الى اخذ الأرض ذاتها . « اللي يأخذ البيضة يأخذ الفرخة » ، فقد اصبح المحصول في ذهن الفلاح ملكاً للغريب ، « ادب ما هولاك ما تحضر كيله تنفبر دنقك وتنعب في شيله » ، كما اصبح كل ما يزرعه الفلاح نعمة عليه « وما تغرسه ايديه ينقلب عليه » ، ويكون جزاء الفلاح هو جزاء سنامار « ازرع ابن آدم يقلعك » ، واصبح جهد الفلاح ضائعاً ، ما يجمعه في سنة يضيع منه في لحظة « اللي تجمععه النملة في سنة ياخذها الجمل في خفة » . تعبر هذه الأمثلة عن صورة الطغيان في الريف بالصور الريفية نفسها ، فالنملة هي الفلاح الضعيف والجمل هو الاقطاعي الكبير . اصبح المحصول غريباً على الفلاح كما اصبح الفلاح غريباً على محصوله « ايش لك في الحبوب يا جعوب » . ويفرح الفلاح حين الحصاد ولكن المحصول ليس له « يا فرحة العولا ( الوضيع الذي يعيش حالة على غيره ) يلم الزرع لأصحابه » . فاذا حدث واخذ جزءاً من محصوله فإنه يعلف به مواشيه أو ينفقه على ارضه وسماه « اللي يعمل به الجندي يعلق به

وفي مقابل هؤلاء المعلمين هناك الاقطاعيون الذين يملكون كل شيء : الأرض ، والماء ، والطاحونة « ماخلاش في القناني شراب » ، والاقطاعي هو الواحد ، والفلاحون هم الكثير ، فالله واحد والخلق كثير « الجزار ما يخافش من كتر الغنم » ، ومهما تظاهر الاقطاعي بتحسين حال الفلاح فإنه في الحقيقة لا يرمي من وراء ذلك إلا مصلحته الخاصة ، شراء صوته في الانتخابات أو تكوين عصابة له لأن « الحداية ما ترميش كتابت » . وأصبح الفلاح تابعاً للاقطاعي في حياته ورزقه وصوته وأصبح « زي قواديس الساقية مشنوق من رقبته ورجليه » ، وبالرغم من أن نظام السخرة قد ألغي سنة ١٨٩٣ فإنه قد عمل به وقت الفيضان أو الدودة أو الجراد أو لحساب الاقطاعي . ومهما قدم الاقطاعي من إنجازات للفلاحين فإنه يعطيهم قيراطاً ويأخذ عشرة ، ولم لا ما دامت الزكاة واحداً على اربعين من الدخل ، لا تزيد على ٥ ٪ ، وما دامت الصدقة ليست لها حداً أدنى « قالوا شكرنا غنام طلع حرامي » ، فالجمعية التعاونية أتت للتسويق ، والفلاح ما زال يشتكي من موظفيها ، ولجان العشرين كونت لتحرير الفلاح من سيطرة الاقطاعي ، ولكن تسلب اليها الاقطاعيون القدامى والجديد كما حدث في كثير من الحالات ، وصدرت قرارات بحل اللجان كما صدرت قرارات من قبل بتشكيلها !

ويحمي الاقطاعي الكبير الاقطاعي الصغير ، والدولة على رأس هذا الهرم الاقطاعي كله والحامية له ، ولا ينتظر أن تكون الدولة في جانب الفلاح « هي القطعة تاكل ولادها » (٢١) .

وفي هذا الوضع أصبح السلوك الامثل هو « الطاعة » اربط الحمار مطرَح ما يقول لك صاحبه « وأصبح الفلاح « اقرب م المعزة للرباط » يفعل ما يؤمر به . والطاعة تقوم على الجهل والجهل يغذي الطاعة ويقويها « ان دخلت بلد تمعد عجل حش واطعمه » فالفلاح يساير الناس ويعطي صوته للعمدة وهو ما يطلب منه . ومع الطاعة يدخل الايمان بالقضاء والقدر والبخت والنصيب « قيراط بخت ولا فدان شطارة » وقد أدى هذا الوضع أيضاً بالفلاح الى الذل والمسكنة والرضا بالضميم « ان عضني الكلب ماليش ناب اعضه وان سبني النذل ما ليس لسان اسبه » كما انتهى بالفلاح الى تملق السيد « ان كان لك حاجة عند الكلب قول له يا سيد « فهذه حيلة العاجز ، ووقع الفلاح في السلبية المطلقة « بأيدله ولا بالمنجل » مع ان اليد القابضة على المنجل قد أصبحت في الدول الاشتراكية رمزاً لنزوة الفلاح (٢٢) .

(٢٠) يتحدث الشيخ الشريبي عن الملتزم قائلاً : « والفلاح يربي الدجاج وقد لا يأكل منه شيئاً ويحرم نفسه وعياله من خوفه من الضرب والجس وثل الدجاج السمن فيقيه لأجل هذه البلية » للمقال المذكور ص ١٤٠ .

(٢١) لا يعرف تاريخ مصر من ينكر أن الطغيان والبطش من جانب والاستكانة أو الزلف من الجانب الآخر هي من أعماق وأسوأ عطلوط الحياة المصرية عبر العصور . . . جمال حداد : شخصية مصر ص ٤٧ .

(٢٢) وإذا قلنا الأوتوقراطية ولقد قلنا جرثومة الطغيان نفس المصدر ص ٥٢ . وليس يقتضد بالفرعونية في هذا لفرعون وحده بطبيعة الحال بل وتلك الشرقة الكثيفة من الاقطاع والكهان والموظفين من القمة حتى «شيخ البلد» فكان هيكل المجتمع يتجمل في عناصره الأولية الى : ملكية اوتوقراطية طاغية تعتمد على اصفته ثلاثة : لاندوقراطية ، اقطاعية عامة (ملاك الأرض) ، ونز فراطية الطاغية هي ..

والفلاح المصري من اشد فلاحي العالم سوءاً للتغذية ، حافي القدمين ، جلياباً واحداً في السنة ، ينزل هو وامشيته في دار واحد ، لا يرى اللحم إلا مرتين في السنة ، عيد الأضحى واحدى الموالد المحلية ، وفاء لنذر أو قلوباً لضيف أو سقوط دجاجة من أعلى السطح ! . . ونظراً لمقدار الجهد المبذول ، واعتماداً على العمل اليدوي دون الآلة فإن سوء التغذية يتحول لديه الى جوع حقيقي (\*) . وكل ما يرجوه الفلاح هو ما يقيم به أهله لا يطلب أكثر من ذلك « اللي عنده عيش وبله عنده الفرح كله » ، ويقوي فيه ذلك الايمان بالقضاء والقدر ، والايمان بالطبقات ايماناً دينياً ، ويأن الناس ينقسمون بالطبيعة الى فلاح وموظف حكومي ! الخبز وحده هو ما يقيم الاود ولا شيء سواه وهو اقصى ما يبغي الفلاح « ان حضر العيش يبقى المش شبرقة » ، وكذلك في الملابس يرضى الفلاح بأقل القليل ، بأسوأ لباس ما دام يعيش « ان لبست خيشة برضه عيشة » . وتكون مهمة الزرع هي الكفاية لا الغنى أي القوة لا الحياة الناعمة « الزرع ان غنى ستر » .

ويمثل الفقر في دين الفلاح فكثيراً ما يحدث ان يخرج الفلاح مديوناً بعد جهد عام في شق الأرض وكأنه يعمل سخرة بقوته يومه الذي تكفله له الأرض ، الحقل والقناة ، حتى اصبح الدين مرتبطاً في ذهنه بالزرع « دابن وازرع ولا تدابن وتبلع » . فاذا صرف الفلاح قرشاً يقال له « لكن تضع وتبعزق ولا تخلي فلوس واحنا خايقين ينكسر عليك مال السلطان » فالسلطان له حق في مال الفلاح كله ، ومال الفلاح هو وديعة السلطان لديه ! ويرد الفلاح « وانا مكسور على من مال السلطان قرشين » فكل مال الفلاح دين عليه للسلطان . وتزيد الضرائب عليه وهو لا يجد قوته ، وتفرض عليه الجباية الجديدة وهو لا يجد الخبز « قالوا الجمل اعقلوه قالوا هو قايم بطنه » .

وقد أدى الفقر بالفلاح الى القناة والاكثفاء بأقل القليل وضياح روح الثورة والطموح « ان فاتك لبن الكندوز عليك بلبن الكوز ( الماء ) » في مقابل ساكن المدينة الذي يغلب عليه التطلع الطبقي والذي يصبح ويمسي على أمل الصعود درجة اسوة بمن فوقه ، واصبح الفلاح « من عيلة أبوراضي ، المشنة مليانة والسر هادي » . اصبح دواء الفلاح ليس الثورة بل زيادة في الارهاق وامعاناً في الذل « جل بارك من عياه قال حملوه يقوم ! » واصبح الفلاح يلعن الغلاء والفقر « الله لا يرجع الغلا ولا كياه » ويلجأ الى الله ويعزي نفسه بالقدر .

= الأخرى متورمة (رجال الدين) الى جانب بيروقراطية متضخمة، والكل يقوم على قاعدة عريضة من بروتيتارية فلاحية مسحوقة، نفس المصدر ص ٥٤.

وكان الاقطاع هو القاعدة الاصولية والاستغلال المطلق هو الأمر اليومي . ولقد كانت السخرة والكرواج والتعليم من وسائل الارهاب منذ الفراعنة وحتى العثمانيين ، وكانت تندرج على كل المستويات ابتداء من الحاكم خلال الباشا والعمدة حتى الخفير النظامي ؛ نفى المصدر ص ٥٥ .

« فمن ناحية اخرى بحث الفلاح عن التمييز من المياه في الحيلة الأخرى ، فكان الدين ملجأه ومهربه . . . ومن ناحية اخرى كانت الحيلة الجديدة تمييزاً عن الحيلة الجيدة » نفس المصدر ص ٥٩ .

(\*) أما الفلاح في نظر الحكومة فهو يظل دائماً القاصر الذي ينبغي ان تأمره بكل شيء والعاجز الذي يجب ان تنوب عنه « عيروط . . ص

٣٥

والامية هي الاقنوم الثاني من الثالوث المقدس : الفقر والجهل والمرض وهي الامية الابدجية أولاً حتى يمكن بعد عموها ان يتصل الفلاح اتصالاً مباشراً بالفكر وان يمارس الفهم ويتعلم التفسير ، ويصطب ويخطيء في تعامله مع المكتوب . وفي مثل هذه المجتمعات التقليدية يمكن عمو الامية الحضارية بالطريق الشفاهي عن طريق السماع كما كان القدماء يفعلون ، ويمكن لوسائل الاعلام الحديثة المساهمة في هذا الطريق بعد توجيهها للخدمة الاغلبية . وبالامية استطاع الاقطاع ان يسوق الفلاحين كما يريد ، التي يقول حه يسوق العجول الكل » . وقد استطاعت كوما ان تمحو الامية من الريف في عام واحد اغلقت فيه المدارس والجامعات ، ونزل الجميع الى الريف ، وما ايسر ذلك خاصة وان الجامعات يتخرج منها عشرات الألوف ينتظرون التوظيف عاماً حتى يتم توظيفهم عن طريق القوى العاملة .

والمرض هو الاقنوم الثالث من الثالوث المقدس ، وهو يمثل حلقة مفرغة في الريف اذ تصرف الدولة ملايين من الجنيهات للقضاء على البلهارسيا ثم تعود من جديد من الحفاء أو شرب ماء النيل أو الاستحمام في القنوات مع ان استعمال طرق الوقاية أقل تكلفة واقصر طريق للشفاء . وفي الريف ٩٠٪ من الفلاحين مصابون بالبلهارسيا ، ٦٥٪ مصابون بالمalaria ، ٦٪ مصابون بالعمى الكامل ومع ذلك ، فهناك ٨٠٪ من الأسرة في المدن !

وبالرغم مما يتم في كل عصر من تحسين لأحوال الفلاح فلان وضعه العام ما زال كما هو ، لم يتغير كثيراً ، لأن هذا التحسين لم يأت بثورة داخلية من الفلاح نفسه بل كمية من الحكومة له ، يقطعها الفلاح لأن صورة الحكومة لديه هي صورة الملتزم والباشا والقطاعي والمشرع الزراعي والمهندس وموظف الجمعية التعاونية وامين الاتحاد الاشتراكي والخفير والعمدة وناظر المحطة وساعي البريد ، فهو يقطع مراكز الخدمة الاجتماعية ونوادي الريف وقصور الثقافة . الفلاح كما هو لم يتغير يعمل بالدين ، ويمجري وراء قوت يومه « قالوا ابو فصادة بيعجن القشطة برجليه قال كان بيان على عراقية » .

ولن تمجدي أنصاف الحلول شيئاً : فالحل في مشكلة الأرض ذاتها التي ما زالت باقية : اثنا عشر مليوناً من الاجراء الزراعيين لا يملكون شيئاً ، ومن يملكون اكثر من عشرين فداناً حتى المائة في الغالب يقطنون في المدينة وأصحاب المناصب العالية ، فلا تمجدي الاصلاحات الجزئية شيئاً في اعادة توزيع الدخل بين الفقراء مرة أو بين الاغنياء مرة ولكن لم يحدث حتى الآن توزيع الدخل بين الفقراء والاغنياء : « قالوا للجمل زمر قال لا شغاف مملوسة ولا صواب مفسرة » .

والآن ، ان قصة الأرض في مصر هي قصة الطغيان(\*) فالأرض لم تكن للفلاح ابداً بل كانت ملكاً للإقطاعي في صورة فرعون أو لمحمد علي أو لملكه أو للإقطاعي الكبير أو الصغير . وحتى الآن فإن خريطة ملكية الأرض في مصر تدل على تسطيح الاقطاع بعد تعميقه وهو ما يسمى بالاقطاع الجديد الذي يتمثل فيمن يملكون ابتداء من عشرين فداناً حتى مائة وهم يمثلون ١,٢٪ من الملاك ويملكون ٢,٢٥٪ من

(\*) جز الصحف ٥٧ ... جمال حمدان : شخصية مصر - ص ١٢ .



الأرض أي أن عشر الملاك يملكون ربع الأرض ١ ومن يملكون من خمسة الى عشرة فدادين يمثلون ٤,٣٪ من الملاك ويملكون ١٧,٧٪ من الأرض أي أن أقل من ٥٪ من الملاك يملكون حوالي خمس الأرض . أما من يملكون أقل من خمسة فدادين فانهم يمثلون ٩٤,٥٪ من الملاك ويملكون ٥٧,١٪ من الأرض أي ان تسعة اعشار الملاك يملكون نصف الأرض ١ لقد كان عدد الملاك قبل الاصلاح الزراعي سنة ١٩٥٢ حوالي ٢,٨٠١ ألفاً من الملاك واصبح سنة ١٩٥٦ - ٣,٢١١ ألفاً من الملاك ، أي لم يزد عدد الملاك اكثر من نصف مليون مع ان الملعدين حوالي اثنا عشر مليوناً ١

وان ما يهدد الريف الآن خطورة الاقطاع الجديد اذ يعامل المالك حتى ولو كان بضعة قراريط الاجير كما يعامل الاقطاعي الكبير المالك الصغير ، ويقوم بتمثيل دور الاقطاعي القديم على المالك الصغير ، كما يعامل صاحب الخمسة افدنة من يملك أقل منه معاملة الاقطاعي الكبير ، ويعامل مالك العشرة افدنة من يملك أقل منه معاملة الاقطاعي ، ويعامل مالك العشرين فداناً من هم أقل منه معاملة الاقطاعي ... الخ . ويستمر الاقطاع القديم في صورة جديدة من حيث البناء النفسي .

هذا بالإضافة الى الملاك الغائبين الذين يقطنون المدينة ويزاولون مهناً اخرى غير الزراعة ، فيأخذون من الدخل القومي مرتين بحكم الوظيفة . فهم ملاك في القرية ، والملكية وظيفية وهم موظفون في المدينة وتلك وظيفة ثانية . فاذا كانوا يملكون مائة فدان في القرية فانهم يستحوذون على الدخل القومي لماثي فلاح اجير ، واذا كانوا في نفس الوقت موظفين في المدينة في الدرجة الاولى فانهم يستأثرون بالدخل القومي لعمرة موظفين في المدينة ، وإن كانوا رؤساء مجالس ادارات أو مديريين أو رؤساء دور الصحف فانهم يستولون على الدخل القومي لأكثر من خمسين مواطناً في المدينة ١ وساكن المدينة مثل الاجنبي يطرد اصحاب الأرض ثم يستعملهم اجراء « حداية من الجبل تطرد اصحاب الوطن » .

ولما ارتبط الفلاح بالأرض ، وسقط عليها عرقه ، وسال فيها دمه وتوارى فيها جسده ، فهو قطعة من الأرض وهي جزء منه ، اما المالك الغائب الموظف بالمدينة الذي لم تغط قدماء الأرض إلا سياحة ، ولم تشق سواعده التربة فهو غريب على الأرض ، دخيل عليها . وقد عبر الحس الشعبي عن هذا الامل الدفين « الأرض لن يفلحها » قائلاً : « اللي غيطه على بابه هتيا له » ، فالملكية وظيفية لا يمكن لمحافظ أو مدير أو موظف ان يمتلك قيراطاً لأنه في هذه الحالة تكون له وظيفتان . والأرض ليست مكاناً للاستثمار فالمالك لا يولد المال ، والاستثمار دون جهد هو استغلال وتوظيف للآخرين . ولا يقال ان صاحب رأس المال يهتم ويدور على المستأجرين ويجمع ويقاضي ويحاسب لأن العمل هو العمل في الحقل ، لا بد وان يكون من نوعية الانتاج . وقد وعى الحس الشعبي أيضاً أن من زرع شيئاً يحصد لنفسه « اللي تزرعه تقلعه » ، وكذلك « ازرع كل يوم تأكل كل يوم » ، وأيضاً « ان كان زرعك استوى بادر واحصده » . فالأرض لن يفلحها ، ولا تنتج الأرض إلا لمن يعمل عليها « الأرض تضرب ويا اصحابها » ، ومن يعمل هو الذي يأكل ومن تفوق قدماء في الطين هو صاحب المحصول لا ساكن المدينة .

ان مشكلة الأرض في جوهرها هي مشكلة سياسية قبل ان تكون مسألة اقتصادية ، فهي مشكلة

تحرير الفلاح واعطاء ارضه له . وتوزيع الاراضي الجديدة للمعلمين أو للأجراء الزراعيين من شأنه ربط هؤلاء بالأرض ، وبعبارة أدق اعطائهم الأرض التي عملوا عليها وهم اجراء . بذلك يتم التحرر السياسي ، ويتحقق تحرير الفلاح من الاقطاع القديم والجديد ، وتؤدي الأرض وظيفتها في اشعار الفلاح بأن الأرض له وبأن مصر له ، ويمكن بعد ذلك اخذ مستوى الانتاجية في الاعتبار ، وضم الملكيات الصغيرة في مزارع جماعية في صورة تعاونية أو غيرها . ومن ثم يتغير البناء النفسي الذي ورثه الاقطاع الجديد من القديم ، وينشأ بناء جديد وهو ان الكل عمال في الأرض ، مواطنون في الدولة .

والحسن الشعبي يعلم ان الوعود كثيراً ما تضيع هباء . وكثيراً ما تنذر على خطب العرش « وستعمل حكومتي على . . . » ، وكثيراً ما سمع عن بناء القرية وعن ادخال الكهرباء والمياه النقية والمدارس والمستشفيات والمطافئ حتى الف هذه الوعود ورد عليها بقوله « اديني اليوم صوف ونخد بكره خروف » . كذلك يدرك الحس الشعبي ان تحقيق ذلك كله لا يتم بالتمني « زرعت شجرة لو كان وسقيتها بمية ياريت طرحت ما يجيش منه » . ويتمنى الفلاح لو اصبحت قيراطه فداناً وبلحته نخلة وشجرته بستاناً « اشترى بدرهم بلع بقى له في الحى نخل » ، ويتم للاقطاعي ذلك بالفعل بالطرد والتشريد ووضع اليد .

ولكن بعض الأمثلة الشعبية تدل على أمل في التغيير بمعجزة ستكون حادثة العصر بالفعل ، ويؤرخ بها عصرأ جديداً ، ويكون هناك عصر ما قبل الفلاح وعصر ما بعد الفلاح ، وسيأتي هذا العصر عندما يتحرر الفلاح من الخوف أولاً ، فالقطاعي لا يستطيع امامه شيئاً ، وعندما يتكلم ويقاوم « اللي يخاف من الرسة ما يربيش كتاكيت » وما دام الزرع يجهد الفلاح فلن يقوى احد على سلبه منه « اللي يزرع ما يخافش من العصفور » . وقد صرخ الافغاني من قبل « عجبت لك ايها الفلاح المصري ، تشق الأرض بفاسك ، فلماذا لا تشق هذا الفأس رؤوس ظالميك ! » ، وليس من الصعب القضاء على الاقطاع في الريف فقد قضت الثورة على مجتمع النصف في المائة الذي كان يملك خمس الأراضي ، ولا يستمر الاقطاع مع ثورة الفلاحين « ولا شجرة إلا وهزها الريح » فإذا كان الاقطاع قوياً في الريف فتورة اثني عشر مليوناً من المعلمين أكثر قوة « يا حداية الصقر وراكي » .

ولما كان الاقطاعي يستعمل القوة كما حدث في قرية كمشيش وغيرها من القرى لأن « الفرخ العريان يقابل السكين » لذلك لزمتم المقاومة الفعلية للاقطاع . يؤد الاقطاعي ان يكيل المعلمين الى الابد « عقال البهيم رباطه » واصبح المثل سائراً « قيد بهيمك يبقى لك نصه » اربطه يبقى لك كله » .

وتعبر كثير من الأمثلة الشعبية عن الثورة الكامنة في نفوس الفلاحين . فلا يتم خلاص الفلاح بترك الأرض وهجرته عنها بل بثورته على الاقطاع « قالوا للعبد سيدك راح يبيعك قال يعرف خلاصه ، تهربش قال اعرف خلاصي » ، كما تطالب كثير من الأمثلة الشعبية وتدعو الفلاح الى المطالبة بالحياة الكريمة ورفض الذل والهوان « العيش من العيش والذناوة ليش » . فإذا اتهم الفلاح بسرقة الاقطاع وبالتالي على ملك غيره فعليه بالثورة والمقاومة الفعلية « ان سموك حرامي شرشر منجلك » ، والثورة عاجلة فقد صبر الفلاح اكثر مما ينبغي « قضيت العمر في قهر هو العمر كام شهر » وقد فضجت الثورة الآن « العيش

مخبوز والميه في الكوز » .

وثورات الفلاحين ليست غريبة على الأرض ، فقد قام الحوارة بالثورة قبيل قدوم نابليون ووزعت الأراضي عليهم ، وانفصل الصعيد ، كما حدثت من قبل ثورة الغرامطة وثورة الزنج . ويذكر التاريخ الوطني بثورات أخرى ماثلة مثل ثورة عبيد القاهرة ، والثورة المهدية ، وثورة ابن الفلاح الشعشاع ، وقد قام العربان بثورات زراعية ، وقام فقراء المدن بثورات العوام . وقام عبيد القاهرة بثورة الحرافيش . وثورة الفلاحين ليست بدءاً فقد قامت الثورات المسلحة على اكتاف الفلاحين في روسيا والصين وفيتنام وكوبا ، واصبح الفلاحون الآن هم قاعدة الثورة وقادتها ، ويصرخ الآن الريف المصري معلناً اخذ زمام المبادرة « كل الجمال يتحرك إلا جبلنا المبارك » .

ويحتوي الريف في العالم الثالث على امكانيات ضخمة للثورات المسلحة ، فالفلاح مرتبط بالأرض كارتباطه ببندقيته ، والتوفير من أجل شراء الجماعوسة لا يكثر في شيء عن التوفير لشراء السلاح ، فالسلاح هو وسيلة الدفاع عن أرضه ضد جيورانه ما دام لا يستطيع مقاومة السلطة ، وهو الوسيلة للدفاع عن شرفه ، وقد استعمله بالفعل ضد الطغيان في ثورات الريف(\*) .

وبالثورة يمكن تحويل الوهم الى واقع ، وتتحول حلقات المصاطب والتدخين الى لقاءات للوحي والتثقيف ، وتلك مهمة طليعة المثقفين الذين يتخلون عن مناصبهم وينزلون للريف ويتعلمون منه كما ترك كاسترو المحاماة ونزل الى الريف ، وكما ترك غيفارا الطب وغاص في الاحراش .

في ذلك الوقت تصبح السلطة للأغلبية ، وتحدث نقطة التحول الخطيرة في تاريخ مصر كما تحول مجرى النيل ، وتقوم دولة الفلاحين والعمال الذين يكونون ثلاثة أرباع الشعب ان لم يكن كله لأن كل من يعمل فهو عامل ، فالفلاح عامل في الحقل ، والعامل عامل في المصنع ، والمثقف عامل في الفكر ، والجندي عامل في الميدان ، والموظف عامل في الادارة ، أي انها دولة الطبقات الكادحة ، ولا يقال ان الفلاحين ضعفاء فهم الغالبية العظمى من الشعب ولديهم امكانيات الثورة .

ومن ثم لا تكون مصر « ارض المتناقضات » بل ارض المتجانسات ، ويأخذ التجانس الحضاري مضمونه الاجتماعي والسياسي(\*\*) .

(\*) الأمثلة كثيرة في : لويس عوض : « تاريخ الفكر المصري الحديث » .

(\*\*) جمال حمدان : شخصية مصر ص ١٧ .



## عاشراً - الدين والثورة في أمريكا اللاتينية

---

كاميلو توريز ، القديس الشائر



## كاميلو توريز القديس الثائر

حياة المواطن ثورته ، وثورته تطويره للواقع الذي يعيش فيه تحقيقاً لرسائله ، فالمواطن الذي يعيش على وطنه فإنه يتعيش عليه ، يفني ولا يبقى له ذكر ، وكأنه لم يوجد ، اما الذي يطوره ويغيره ويحقق رسالته ، فإنه يعيش له ، ويعطيه حياته ، ويخلد فيه : ولا يرضى إلا بأن يسقط فيه شهيداً كما فعل كاميلو توريز عندما سقط شهيداً في ١٥ فبراير سنة ١٩٦٦ .

### أولاً - حياته وأعماله :

ولد كاميلو توريز Camilo Torees في بوغوتا ، عاصمة كولومبيا في ٣ فبراير سنة ١٩٢٩ وتنتمي أسرته الى طبقة راقية في العاصمة . وكان أبوه طبيباً مشهوراً للأطفال ، ثم أصبح عميداً لكلية الطب ، وتنحدر امه من أسرة عريقة . اما اخوه ، فإنه الآن من افضل اخصائي الاعصاب في كولومبيا ، ويشغل حالياً كرسي الاعصاب بجامعة مينسوتا Minnesota بالولايات المتحدة الأمريكية .

اصطحبه والده ، وعمره ستان الى اوربا ، فعاش في اسبانيا وبلجيكا حتى الخامسة . وبعد عودته الى كولومبيا ، انهى دراساته الاولى والثانوية بالمدارس الوطنية ، والتحق بكلية الحقوق بجامعة كولومبيا الوطنية ، ولكنه لم يشعر بميل نحو القانون ، بل شعر بميل نحو الصحافة ، فاشترك في نشر احدى الجرائد اليومية .

وقضى توريز سنوات شبابه الاولى في خضم الحياة الاجتماعية الراقية ، وتعرف على احدى بنات مونتالفو ، احد زعماء الحزب المحافظ ، والذي اصبح وزيراً عدة مرات ، والذي اصبح فيما بعد سفيراً لكولومبيا لدى الفاتيكان ، ثم نائب رئيس الجمهورية ، وكانت أسرته متدينة فقدمته الى الدومينكان الفرنسيين ، وهنا شعر توريز في نفسه لأول مرة برسالته الدينية ، فقرر الرحيل الى دير الدومينكان في شرق بوغوتا . ولكن أمه عارضته في ذلك ومنعته من الرحيل في آخر لحظة ، ففضل الدخول في المعهد الديني

ثم أرسله كاردينال بوغوتا الى جامعة لوفان الكاثوليكية للتخصيص في علم الاجتماع حتى يمكن الاستفادة به بعد ذلك في ادارة الاعمال الاجتماعية للأسقفية ، ف قضى اربع سنوات في بلجيكا ، اهتم أثناءها بالعديد من المشاكل الاجتماعية ، خاصة بؤس المدن الكبيرة ، وزار عدداً من البلاد الأوروبية ، وشارك في باريس مع الأب بطرس في نشاط إحدى الجمعيات الدينية مما يدل على ان النشاط الديني كنشاط اجتماعي كان موجوداً لديه وهو ما زال في مرحلة التكوين . وفي نهاية دراسته في لوفان عين نائب المدرسة الأمريكية اللاتينية التي استسها الاسقفية البلجيكية من اجل تكوين الرهبان في امريكا اللاتينية . ولكنه لم ينس وطنه ، وكان دائم التفكير فيه ، فكُون عدة منظمات ، وعلى رأسها الجماعة الكولومبية للبحوث الاقتصادية والاجتماعية » من اجل تجميع الطلبة الكولومبيين في اوربا . وعقد الاجتماع الاول في بروكسل سنة ١٩٥٨ . ويعد ان قدم دبلوماً عن « مستوى المعيشة في بوغوتا » ، حصل على ليسانس علم الاجتماع سنة ١٩٥٨ .

رجع توريز الى كولومبيا بعد زيارة سريعة للولايات المتحدة الأمريكية ، وعينه اسقف بوغوتا الجديد مرشداً Aumonier للجامعة الوطنية ، ثم استأذاً لعلم الاجتماعي في كلية الاجتماع . وقد لاءم العمل الجديد روح الراهب الشاب وطبيعته ، فقد كان شخصية محبوبة ، واسع الأفق ، ذا نشاط جم بين اوساط الطلاب والزملاء ، مما زاد من شعبيته . وفي ذلك الوقت ، قام بعدة دراسات عن المشاكل الاجتماعية في كولومبيا ، خاصة فيما يتعلق بظاهرة العنف ، وبالاصلاح الزراعي ، وبؤس النجوع bidonvilles حول المدن الكبيرة ، والبناء الاجتماعي للبلاد . الخ ، وقد ذاعت آراؤه في ابحاثه ، ومحاضراته العامة ، ودروسه في الجامعة ، وندواته ، ومقالاته ، ودراساته التي قدمها الى عديد من المؤتمرات العلمية ، وأحاديثه الصحفية . كما دخل في عديد من التنظيمات واللجان الشعبية ، جعلته دائم الاتصال بالشعب ، وموضوعاً لثقتة ، وكون مع بعض زملائه « حركة الجامعيين واعضاء هيئة التدريس الاحرار للتنمية القومية » ، وشارك سنة ١٩٥٩ ، في اعداد مشروع قانون سيصبح فيما بعد نقطة بداية للحركة الوطنية في كولومبيا .

ويتهي نشاط الجماعة في آخر سنة ١٩٦٢ بعد الصراع الذي نشأ بين طلبة الجامعة ومديريها ، فقد حدث ان قام الطلاب بمظاهرات عامة ، ادت الى بعض الاصطدامات الخطيرة في الطريق العام ، كشأن كل المظاهرات الطلابية ، مما دعا مدير الجامعة الى فصل طالين ينتميان الى الحزب الشيوعي من الجامعة ، دون تحقيق سابق . وقد رد الطلبة على ذلك باضراب عام ، ويسلسلة من اعمال العنف في حرم المدينة الجامعية ، أيد كاميلو توريز موقف الطلبة ، بالرغم من ادانته لاعمال العنف التي لا سبب لها ، وطالب مع زملائه وعميد كلية الاجتماع مدير الجامعة بالرجوع عن قراره بفصل الطالبين ، ولكن مدير الجامعة اصر على رفض الطلب ، ومنذ ذلك الوقت ظهر كاميلو توريز أمام الرأي العام كمداافع عن حقوق الطلبة ، كما ظهر الصراع على انه صراع بين مدير الجامعة والمشرف الاجتماعي ، ولما كان اسقف بوغوتا



يريد ابعاد الرهبان عن النشاط السياسي ، فالكنيسة جزء من السلطة الحاكمة ، امر توريز بترك منصبه كمرشد اجتماعي ، وكاستاذ كرسى علم الاجتماع ، فقدم توريز استقالته طاعة منه لرؤسائه في الكنيسة . ومنذ ذلك الحين وصفته الصحافة والاسقفية والهيئات الحكومية بأنه وقع اسيراً للشيوخين أو عبيلاً لهم !

كانت هذه هي البداية . بعدها شارك توريز في الحياة السياسية فسات علاقته برؤسائه داخل الكنيسة . بعد ان غادر الجامعة ، عينه الكاردينال في معهد الادارة الاجتماعية الملحق بالمدرسة العليا للادارة العامة وأصبح النائب الأول في أحد الأديرة في بوغوتا ، ولكنه استمر في ممارسة دعوته الدينية ، داخل ابحاثه في العلوم الاجتماعية وانضم كعضو في عديد من التنظيمات ، يعبر فيها عن آرائه في تحديد الأبنية الاقتصادية والاجتماعية في كولومبيا ، ثم أصبح عضواً في مجلس ادارة المعهد الكولومبي للاصلاح الزراعي ، المكلف بتطبيق قانون سنة ١٩٦٢ للاصلاح الزراعي ، وأسس مزرعة نموذجية ، وعديداً من الجمعيات التعاونية في الحى العمالي ببوغوتا . وزادت اتصالاته الاجتماعية بعدد من المواطنين رجالاً ونساء ، بصرف النظر عن ثقافتهم وأيديولوجياتهم التي يتبنون اليها ، تجمعهم جميعاً الرغبة في الاصلاح ، وعبر لهم عن آرائه التي اعتبره اعداءه لأجلها « ثورياً » قبل ان يعرف هو نفسه انه كذلك . وقد انتهى بمواقفه هذه الى الاصطدام بالهيئات الحكومية ، ومراكز التخطيط الاقتصادي بها التي تقوم عليها الأقلية الحاكمة ، وكذلك برؤسائه في الكنيسة الذين كانوا ينظرون اليه بعين الحذر ، ولكن مواقفه الجذرية حولته الى زعيم شعبي في الاوساط التي تنشذ التغيير : المثقفون ، والتقدميون ، والنقابيون ، والطلبة والجماهير المدمدة في المدن الكبيرة . وهنا علم توريز ان قلب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لا يمكن أن يتم إلا بتوحيد جهود كل من يريدون تحقيقه ، بصرف النظر عن أيديولوجية كل منهم ، فانصل بكل الاتجاهات السياسية والهيئات النقابية ، والجماعات الطلابية والثقافية ، وقرر البدء في العمل . لم تكن مهمته سهلة لأنه بالرغم من تعاطف الجميع معه إلا ان البعض منهم لم يولوه ثقتهم لأنه راهب ، خاصة أمام الشيوخين الذين رأوه ما زال خاضعاً لرؤسائه في الكنيسة التي ترفض اشتراك الرهبان في العمل السياسي .

بعد ذلك اخذ الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في كولومبيا في الانحيار يوماً بعد يوم ، وأصبحت بعض الأوساط الحكومية التي تود التغيير عاجزة عن ان تفعل أي شيء ، وأصبح رئيس الجمهورية أكثر عجزاً . واشتد الغليان قبل الفترة الانتخابية فقرر توريز البدء بالعمل ، ففي أواخر سنة ١٩٦٤ اقترح تكوين حركة سياسية تجمع كل العناصر التقدمية ، واجتمع انصار هذه الحركة لأول مرة لدى رئيس تحرير إحدى الجرائد ، ثم في اليوم نفسه مساء لدى توريز ، وقرروا بدء العمل الثوري بطريق شرعي مع التأكيد على ضرورة وحدة القوى الثورية ، واستبعاد كل عوامل الفروقة بينها . وحدث الاجتماع الثاني في أوائل سنة ١٩٦٥ وضم كل ممثلي الاتجاهات التقدمية ، وكونت لجنة برئاسة توريز من اجل كتابة بيان يلتزم به الجميع . وبعد قراءة جزء من البيان في ١٢ مارس ١٩٦٥ ، قوبل بحماس شديد ، ثم أذيع على الناس جميعاً في ١٧ مارس بعنوان « بيان لحركة الوحدة الشعبية » وكان النجاح الذي لاقاه البيان عند الشعب منقطع النظير ، وانتشر في ارجاء البلاد ، وانضمت اليه كل الأوساط

التقدمية والنفت حوله الجماهير ، اما الأوساط الحكومية ورؤساء الكنيسة فقد عادوه ، ووقفوا ضده ، وبدأ الصراع بينهم وبين توريز . والبيان هو بداية تجمع « الجبهة المتحدة للشعب الكولومبي » التي ايدھا الحزب الاشتراكي الديمقراطي الديمقراطي المسيحي ، والحركة الثورية الليبرالية . والطليعة الوطنية الثورية ، والحزب الماركسي اللينيني « من أنصار النموذج الصيني » ، والحركة العمالية ، والطلبة والفلاحون أنصار ٧ يناير ، والرابطة الوطنية الشعبية ، والحزب الشيوعي الذي انضم أخيراً بعد طول تردد من أجل تقوية الجبهة المتحدة ، والسيطرة على جريدتها . ولكن سرعان ما تحللت الجماعات المختلفة عنها واحدة تلو الأخرى ، اما بدافع من الحسد والغيرة من مؤسس الجبهة بعد أن نجحت مظاهراتها في عديد من المدن ، واما لصعوبة تكوين لجان عملية في غياب القادة القادرين على تجنيد القواعد ، هذا بالإضافة الى نقص في التنظيم ، وردود فعل أنصار المحافظة على الوضع القائم . وكان أهم سبب من أسباب تفكك الجبهة المتحدة ، وانفصال توريز عن الجماعات السياسية الأخرى هي انتخابات مارس سنة ١٩٦٦ ، والموقف الذي كان على الجبهة اتخاذه منها . كان توريز من أنصار الامتناع الكامل عن التصويت ، كموقف ايجابي ثوري وأيدته في ذلك الحركة الثورية الليبرالية والرابطة الوطنية الشعبية . خرج الحزب الشيوعي من الجبهة ، مع بقاءه في علاقة طيبة مع توريز ، ولم يستمر معه حتى النهاية إلا الحزب الاشتراكي الديمقراطي المسيحي ، حتى بعد انفصال توريز عن الكنيسة الكاثوليكية . وقد حدث هذا الانفصال بعد نشره للبيان ، إذ أمره الكاردينال بترك منصبه في معهد الإدارة الاجتماعية ، وعيّن في مكاتب العمل من أجل نشر الدعوة المسيحية التابعة للأسقفية . وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٦٥ ، وجه توريز خطاباً للكاردينال ، يروجوه فيه القيام بالاجراءات القانونية اللازمة من أجل خروجه من سلك الرهبان الى الحياة المدنية العلمانية ، ولكن الكاردينال لم يرد عليه . وفي ٢٥ مارس أعلن الكاردينال رسمياً ان بيان العمل السياسي والاجتماعي الذي كتبه الأب توريز وقنعه للشعب يحتوي على نقاط تعارض عقيدة الكنيسة فكتب توريز للكاردينال من جديد ، يطالبه بتحديد هذه النقاط ، فيجيبه الكاردينال بأنه ابتعد عن تعاليم الكنيسة مع سبق الأصرار ، فيما يتعلق بالشؤون السياسية والاجتماعية ، ويعلم امام الرأي العام أن أعمال الأب كاميلو توريز تعارض لباسه الكهنوتي الذي يرتديه . وفي ٢٤ يونيو ، يذيع توريز طلبه للخروج من سلك الرهبنة الى الحياة المدنية العلمانية ، فصدق عليه الكاردينال في ٢٦ يونيو ، ولكن توريز ظل يعتبر نفسه حتى اللحظة الأخيرة راهباً مسيحياً ثورياً .

وبعد فشل الجبهة المتحدة ، رأى توريز انه لا سبيل الى نجاح الثورة إلا بالطرق غير الشرعية ، فقرّر اللحاق ببرجال العصابات . فبالكفاح المسلح وحده يمكن الاستيلاء على السلطة ، وتحقيق النصر للثورة . فاتصل أولاً ببعض القيادات الشيوعية التي كان يعرفها منذ وقت طويل ، حتى ينضم الى رجال العصابات التابعة للحزب ، ولكن هذه القيادات ترددت في اخذه بين صفوفها ، لأنها لم تعد تؤمن بفاعلية حرب العصابات ، ولم تشأ ضم راهب له شهرة توريز بين جماعاتها المسلحة . فأنهجه توريز الى جيش التحرير الوطني الذي يسير على طريقة كامسترو . وفي ١٨ أكتوبر سنة ١٩٦٥ ، ترك توريز بوغوتا الى الأبد ، وانضم الى رجال العصابات في شمال شرق العاصمة . وقد قويت شعبية قادة جيش التحرير الوطني

بانتظام توزيع له ، وقد كانت مهمة توزيع فيه الاتصال بالفلاحين ، وظل يؤدي مهمته أربعة اشهر ، وذلك لأنه في ١٥ فبراير سنة ١٩٦٦ ، وقع صدام بين الجيش الحكومي ، وعناصر من جيش التحرير الوطني ، وكان توزيع هناك صدفة لأنه كان عليه الذهاب في مهمة مع بعض قادة رجال العصابات . واثناء محاولته اخذ سلاح جندي وطني شهيد ، كما تقضي بذلك نظم حرب العصابات ، سقط شهيداً بدوره . . وفور اذاعة النبأ خرجت المظاهرات في كل ارجاء البلاد ، وأقيم قداس على روحه في كنيسة بوغوتا ، تلتها مظاهرة ضخمة . ويعد ذلك بستين ظهرت جماعة من رجال العصابات باسم « جبهة كاميلو توزيز » واستأنفت النضال .

ومعظم مؤلفات توزيز هي مجموعة من المقالات والدراسات والمحاضرات والابحاث التي قدمها وهو طالب في لوفان أو في المؤتمرات الدولية أو في الهيئات الوطنية أو للصحافة وتدور كلها حول عدة موضوعات أهمها : الجامعة ودورها في قيادة العمل الوطني ، علم الاجتماع القومي في مقابل علم الاجتماع الاربي أو الامريكي ، الانفصال الابدي بين الريف والمدينة باعتباره تعبيراً عن التركيب الطبقي للمجتمع . التخطيط والتنمية الاقتصادية في البلاد النامية ، ظاهرة العنف ، وأثره في التغيرات الاجتماعية ، الثقافة وارتباطها بالوعي الطبقي ، الدين والثورة وكيف ان الثورة هي جوهر الوعي ، وأخيراً وحدة القوى الثورية باعتبارها هي الحل الوحيد للقضاء على الاستغلال الداخلي والخارجي<sup>(١)</sup> وسنعرض في هذه الدراسة الى هذه النقاط الثمان ، الواحدة تلو الأخرى ، وهي تبين تطور توزيز من أستاذ الجامعة حتى التحاقه بحرب العصابات . وقد اقتصرنا على عرض آرائه باعتبارها هي الواقع ذاته وليست وجهة نظر تقابلها وجهات نظر أخرى .

(١) أقرنا اضافة هذا الجزء من حياته وأعماله ، نظراً لأن حياة توزيز هي نفسها شهادة على أعماله ، فهو من هؤلاء المفكرين الذين يعيشون فكرهم ، ويكون فكرهم هو قدرهم . خاصة وإن هذه هي أول دراسة كاملة تظهر عنه بالعربية ، وقد اخذنا مادة حياته من مقدمة الترجمة الفرنسية لكتابات وأقوال كاميلو توزيز التي نشرت في باريس سنة ١٩٦٨ ترجمة للطبعة الاسبانية التي نشرت في سلسلة Sondaes ويحتوي على كتاباته مرتبة ترتيباً زمامياً وهي :

- ١ - المشاكل الاجتماعية للجامعة الحالية ( ١٩٥٧ ) .
- ٢ - بوغوتا ، مدينة في مرحلة ما قبل التصنيع ( ١٩٥٨ ) .
- ٣ - مستوى المعيشة في بوغوتا ( ١٩٥٨ ) .
- ٤ - حديث حول الاصلاح الزراعي ( ١٩٦٠ ) .
- ٥ - هل الراهب ساحر ؟ ( ١٩٦١ ) .
- ٦ - مشكلة اقامة علم اجتماع اصلي امريكي لاتيني ( ١٩٦١ ) .
- ٧ - أزمة الجامعة ( ١٩٦٢ ) .
- ٨ - الهجرة الى المدينة والاصلاح الزراعي ( ١٩٦٢ ) .
- ٩ - العنف والتغيرات الاجتماعية والثقافية في المناطق الريفية في كولومبيا ( ١٩٦٣ ) .
- ١٠ - بعدا الانسان ( ١٩٦٣ ) .

## ثانياً - الجامعة والعمل الوطني :

الجامعة في البلاد النامية لها دور مخالف تماماً عن دور الجامعة في البلاد المتقدمة ، ولو ان الجامعة اليوم في البلاد المتقدمة اخذت تمارس نفس الدور الذي على الجامعة في البلاد النامية ان تمارسه . وينحصر هذا الدور اساساً في قيادة العمل الوطني ، وليس في التخصص العلمي الدقيق المنعزل عن الواقع الاجتماعي للبلاد ، الجامعة في البلاد النامية جزء منها ، وبالتالي فهي تعبر عن مشاكلها ، وليست حكراً على طبقة أو تعبيراً عن مصالح الطبقة الحاكمة ، أو ميزة يحصل عليها كل من أراد خدمة الأقلية ، أو التمتع بمزاياها . الجامعة جزء من المجتمع ، وبالتالي فهي صدى له ، ان شئت الجامعة جامعة للشعب وتعبراً عنه .

واضح ما تحتاج اليه البلاد النامية هو خلق المواطن . فقد ورثت تركة ضخمة من عزلة الشعب عن الحياة السياسية أو تكوين طبقة من الموظفين لحكمة الاستعمار ، أو خلق طبقة اقلية متميزة تحاكي الاستعمار وتقلده ، وتتمتع بما يتمتع به ، وتكون هي الأقلية الحاكمة التي يحكم الاستعمار من ورائها ، دور الجامعة هو خلق المواطن الذي يعلم رسالته والذي يعي واقعه ، والذي يكون صورة صادقة لمجتمعه . فإن ما تقاسي البلاد النامية منه اليوم ، هو عدم وجود العنصر البشري القادر على التنمية خاصة وان الاحزاب فيها لا تؤدي دورها في خلق الكوادر الوطنية اللازمة لذلك . لقداهمت البلاد النامية حتى الآن بالعنصر المادي : استثمارات تصنيع ، زيادة الانتاج . . . الخ . ولكن مشكلتها الاساسية هي العنصر البشري الذي يقوم بتحقيق كل ذلك ، فالاستثمار يضيع في خطة التصنيع ، لأن الأولويات

١١ - كيف تمارس الجامعات الضاغطة السلطة ؟ ( ١٩٦٤ ) .

١٢ - العلم والحوار ( ١٩٦٤ ) .

١٣ - ثقافتان في طريقهما الى الظهور ( ١٩٦٤ ) .

١٤ - الثورة ، امر مسيحي ( ١٩٦٤ ) .

١٥ - النقد والتفند الذاتي ( ١٩٦٤ ) .

١٦ - خطاب الى سيادة روبرت انريزا ( ١٩٦٤ ) .

١٧ - بيان الجبهة المتحدة الى الشعب الكولومبي ( ١٩٦٥ ) .

١٨ - الشيوعية في الكنيسة ( ١٩٦٥ ) .

١٩ - امكانيات اليسار ( ١٩٦٥ ) .

٢٠ - نزوح ممتلكات الكنيسة ( ١٩٦٥ ) .

٢١ - خطاب الى كاردينال اسقف بروجوتا ( ١٩٦٥ ) .

٢٢ - محاضرة أمام الثقافات العمالية ( ١٩٦٥ ) .

٢٣ - كنيسة امريكا اللاتينية على مفترق الطرق ( ١٩٦٥ ) .

٢٤ - الجبهة المتحدة ( ١٩٦٥ ) .

٢٥ - بيان للشعب الكولومبي ( ١٩٦٦ ) .

انظر :

Camilo Torres: Ecrits et paroles. Tard. Fran. par D. Coste I. M. Fossey et H. de la Vega, Ed. Du Seuil, Paris 1968.

تعطى للصناعات الاستهلاكية التي لا تقدر على شرائها إلا الطبقات التي تدور في فلك السلطة . وزيادة الانتاج لا تعود إلا على سكان المدن الذين ترتفع قدرتهم الشرائية فيرتفع مستوى المعيشة فتعجز الطبقات الشعبية أكثر فأكثر .

مهمة الجامعة أيضاً هي تكوين قيادات شعبية تكويناً علمياً وتكويناً وطنياً والتكوين العلمي لا يعني اعطاء القيادات اكبر عدد ممكن من النظريات من شرق وغرب ، بل اعطاء اكبر قدر ممكن من التحليلات الاجتماعية لواقع المجتمع ، وطرح الحلول للمشاكل التي تواجهه ، وذلك عن طريق التحليل المباشر للواقع ، لا عن طريق نقل نظريات العلوم الاجتماعية لواقع المجتمع ، وطرح الحلول للمشاكل التي تواجهه وذلك عن طريق التحليل المباشر للواقع ، لا عن طريق نقل نظريات علم الاجتماع كنقل للتراث الغربي<sup>(٢)</sup> . وعلى هذا النحو لا ينفصل التكوين العلمي ، أي التكوين الاجتماعي ، عن التكوين الوطني ، لأن الوعي القومي لا يتم إلا بالتحليل المباشر للواقع ، وتوجيه الابحاث العلمية توجيهاً سياسياً ، من أجل مصلحة الجامعة . فكثير من علماء البلاد النامية ليست لهم ثقافة سياسية ، وبالتالي فهم يضررون أكثر مما ينفعون ، خاصة وانهم في مراكز حساسة ومؤثرة ، وفي مواقع سلطة اخذ القرارات . وكثير من سياسيي البلاد النامية ليست لهم ثقافة علمية ، أي اجتماعية ، ويضررون أكثر مما ينفعون ، وذلك عن طريق رفع اجور العمال مثلاً دون ان يصاحب ذلك وعي طبقي ، بل بدافع من تنافس الطبقات ، وتطلع كل منها الى الطبقة التي فوقها . وان ما يسميه بعض المثاليين والمتدينين والفرديين ، وفي كثير من الاحيان بعض الرجعيين الذين يودون طمس معالم الواقع وتبخيره من خلال الافراد والذاتيات والازمنة الفردية - ان ما يسميه بعض هؤلاء المشكلة الخلقية في البلاد النامية هي في الحقيقة الجانب البشري في التنمية ، فالاخلاق هي علم الاجتماع ، وعلم الاجتماع هو النظرية ، ونظرية العلم ونظرية العمل الوطني . التعليم الجامعي تعليم علمي ، بمعنى انه تعليم اجتماعي ، يفي بحاجات العصر ، مهمته خلق القيادات الوطنية ، وتحقيق الرسلات التاريخية للمواطنين . وتتطلب المشاكل الاجتماعية حلولاً سريعة ، ومن ثم تتوجه الجامعة نحو العمل ونحو التطبيق المباشر ، بل ان العلوم الاخرى كالطب ، والتكنولوجيا ، والهندسة ، وعلم النفس ، والاقتصاد ... الخ هي علوم اجتماعية عند التطبيق ، تواجه مشاكل الواقع ، الجامعة اذن جزء من السياسة الوطنية العامة ، وليست مرفقاً خاصاً . ونحو الجامعة رسالتها لو كانت موظفين أو حرفيين ، أو مهنيين ، لا يهمهم الانسان أو المجتمع في شيء .

ولا يقال ان العلوم الاجتماعية منها ما هو تأملي معياري ، ومنها ما هو وضعي علمي قائم على الملاحظة لأنه لا خلاف بين المنهجين . فصديق النظرية العلمية في النهاية هو مطابقتها للواقع ، وذلك لا يتأتى إلا بالنظرية العلمية له التي قد تكون تحليلاً مباشراً احصائياً للواقع الاجتماعي ، أو تكون ادراكاً حسياً مباشراً ، أو قد تكون دراسة للروح الشعبية من خلال الامثال العامة ، أو قد تكون فكر قائد وطني

---

(٢) انظر دعوتنا لذلك في « رسالة الفكر » في هذا الكتاب وكذلك دعوتنا الى اخذ موقف من التراث الغربي في « موقفنا من التراث الغربي » ، في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر » .

يعاني من يؤس الجماهير . ولكن المهم ان تقوم الدراسات في الجامعة على ابحاث علم الاجتماع ، أي على رؤية الواقع ذاته ، لأن العلوم الاجتماعية يملدها غط حضارتها ، والاختيار السياسي لها ، ولأن النظريات تتحدد بالواقع القومي .

والجامعة هي طلبتها واستاذتها ، ولكليهما مطلق الحرية في التعبير عن آرائهم . فلا يجب فصل أي طالب لأرائه السياسية أو لاشتراكه في التنظيمات الجماهيرية ، كما يجب ان يظل حرم الجامعة آمناً من تدخل اجهزة الأمن التابعة للدولة . وللمجلس الطلبة واتحاداته ان تشارك في اخذ القرارات مع سلطات الجامعة . ولا يجوز اغلاق الجامعة ، فالجامعة هي الأمة ، بل ان المشاكل المعروضة ، وهي مشاكل فعلية ، تعبر عن مشاكل الأمة ، لا تحل بفرض العقوبات على من يتصدى لها . والطلبة هم الذين يعبرون عنها ، لذلك تميز الطلبة عن غيرهم بأخذ زمام المبادرة باستمرار اكثر من الاساتذة ، أو السلطات الجامعية ، وهذا شيء طبيعي ، لأن مهمة الطلبة في البلاد النامية ليست الدراسة فقط ، ولكن التعبير عن القضايا الوطنية ، فالطلبة هم الشباب الذي يتمتع بمستوى ثقافي عالٍ ، ومن هنا جاء الدور السياسي الذي تلعبه الجامعات في البلاد النامية فهي التي تحمل لواء التقدم ، وهي الحارسة على مكاسب الشعب ، كما أنها هي القادرة على نقد التقاليد .

ولكن حركة الطلاب التلقائية تحتاج الى من يعطيها اساسها الواعي الرشيد . وهنا يظهر دور الاساتذة في تأييد الطلبة ، ومشاركتهم إيمانهم في التعبير عن قضايا الأمة .

واخيراً ، لا بد ان تتمتع الجامعات في البلاد النامية باستقلال تام عن كل سلطة خارجية عنها ، سواء ممثلة في جماعات ضاغطة ، أو في سلطة الدولة . فالجامعة لا يمكنها ان تؤدي دورها القيادي إلا اذا كانت مستقلة ، ولا يعني استقلالها انعزالها ، لأن ظهور الجامعات في البلاد النامية كان مصاحباً لبداية حركاتها الوطنية ، وتعبيراً عن استقلالها . ان ضياع استقلال الجامعات في البلاد النامية كان أحد معوقات تقدمها ، إذ أصبحت الجامعات فيها ابواقاً للسلطة وليست قائمة للنضال القومي .

### ثالثاً - علم الاجتماع القومي :

ليس هناك علم للعلم ، بل هناك علم قومي ، وليس هناك فكر للفكر ، بل هناك فكر قومي ، وقد أراد توريث تحقيق ذلك في ميدان تخصصه ، وحاول وضع علم اجتماع قومي كرد فعل على حال علم الاجتماع الراهن في البلاد النامية بوجه عام ، فعلم الاجتماع المعروف في البلاد النامية هو علم الاجتماع الاوربي الذي استطاع صياغة عدة نظريات نقلها علماء الاجتماع في البلاد النامية ، وبشروا بها ، وأرادوا تطبيقها على واقعهم الخاص . والحقيقة ان هذا النقل شكل من اشكال الاستعمار الثقافي في البلاد النامية . فالعلوم الانسانية تصاغ من الواقع المباشر ، ولا تنقل من بيئة الى اخرى ، يحاول توريث وضع أسس لعلم الاجتماع القومي ، وذلك عن طريق تأصيل علم الاجتماع اللاتيني الامريكي ، الموجود في حضارتها القديمة ، واعطاء الصياغات العلمية له ، لأن المدارس الحديثة في علم الاجتماع في البلاد

النامية هي تكرار لما حدث في تاريخ علم الاجتماع الاوربي . ففي امريكا اللاتينية نشأت مدارس علم الاجتماع في القرن الماضي عن طريق نقل مدارس علم الاجتماع الامريكية والاوربية فسادت الدراسات الاجتماعية المناهج الوضعية والتجريبية بعد الحرب العالمية الثانية ، كمناهج منقولة وليست كتطوير طبيعي لدراسات الباحثين الوطنيين ، وتنتهي هذه الدراسات الى اسقاط نظريات الباحثين الاوربيين على الواقع الاجتماعي في أمريكا اللاتينية كما تفعل جميع حركات الاستشراق التي تدرس البيئات غير الاوربية بمناهج اوروبية صرفة ، وكما حدث بوجه أخص في الاستشراق الاسلامي وذلك بدراسة الباحثين الاوربيين الحضارة الاسلامية بمناهج تاريخية أو تحليلية أو اسقاطية أو تعتمد كلية على الأثر والتأثر<sup>(٣)</sup> . نشأة العلوم الانسانية القومية هي جزء من رفض الاستعمار الثقافي في البلاد النامية حديثة الاستقلال ، يحملها الباحثون الوطنيون من اجل اقامة علوم انسانية اصيلة authentique فلا تنقل النظريات بل تقوم بربط القديم بالجديد كجزء من عملية التطوير الحضاري ، كما تقوم بالتحليل المباشر للواقع ، دون تعميته بالنظريات أو التستر عليه بالمعلومات المجردة .

وعند بعض الباحثين يسود علم الاجتماع الاتجاه الاسمي nominalisme أي التلاعب بالألفاظ، والتشديق بالمصطلحات، وكان العلم هو كثرة المفاهيم الحديثة، ووفرة الألفاظ المستعصية ، بدعوى تقدم العلم، وتشابك الموضوعات، وصعوبة اللغة العلمية الحديثة، وصورية المناهج، وضرورة عرض المسائل أولاً عرضاً نظرياً خالصاً، فالنظرية هي مفتاح الواقع وحقيقته، والحقيقة ان كل هذه الجمعية من الالفاظ لا تمت بصلة للتجربة الشخصية للباحث، ولا تقوم على التحليل المباشر للواقع، وهو المصدر الاول لكل المفاهيم والمصطلحات. تعطي مظهر العلم دون جوهره، حتى اصبح عالم الاجتماع هو كل من يتلفظ بعدد من المفاهيم الصعبة ويدعي انه يعبر بها عن واقع يدركه الناس بحسهم السليم .

وعند فريق ثاني من الباحثين نجد التشديق بالموضوعية العلمية، وعدم الافصاح عن الرأي، بدعوى الحاجة الى مزيد من الاسانيد العلمية، والبراهين القائمة على الملاحظة والتحليل الاحصائي، ويسمى توريث ذلك «الجبن المقنع تحت ستار الموضوعية»، عندما تؤدي الموضوعية بالباحث الى نسيان المشاكل الحية التي يتأزم منها المجتمع، وعند ما يحاول الباحث ان يصف المشاكل وصفاً محايداً، وكان هناك حلاً نظرياً لها، دون التزام حقيقي بها. فالمشاكل الاجتماعية الحية لا يعبر عنها فقط بأسلوب البحث العلمي الموضوعي، بل يمكن للباحث ان يلجأ الى الحدس والخيال والثقافة الشعبية العامة، حتى تقتنع أساليب تعبيره، ويخاطب أكبر عدد ممكن من المواطنين. وتكون مهمة الباحث أيضاً اختيار الموضوعات القومية مثل: الثورة الاجتماعية، التغير الاجتماعي، الافكار الاجتماعية للاصلاح الزراعي، الاستعمار، العنف ، التركيب الطبقي للمجتمع . الخ. ومن ثم فإن علم الاجتماع جزء من الحطة الوطنية للابحاث العلمية أو هو الطريق لخلق الثقافة الوطنية، والفكر القومي .

وهناك فريق ثالث من الباحثين يقع في الديمagogية ، تحت ستار البحث العلمي ، وكرد فعل على

(٣) انظر قلندا لهذه المناهج في رسالتنا CXL - CLXII. Les Méthodes d'Enquête, pp.

الفريق الثاني ، فيجعل العلم في سوق السياسة ، والانفعالات الجماهيرية الخالصة أثرها محدود ، ونتائجها مؤقتة . وقد تكون هذه الانفعالات صحيحة ، ولكنها تحتاج الى صياغات علمية ، فهناك علم اجتماع بورجوازي ، وعلم اجتماع بروتيتاري ، ومع ذلك لا يجب الوقوع في القطعية dogmatisme لأنها مضادة للنقد الذاتي الذي يجب على الباحث ان يقوم به باستمرار ، فالعلم الانساني مرتبط أشد الارتباط بتكوين العالم نفسه .

خلاصة الأمر ان علم الاجتماع الاوربي مفيد ، ولكنه غير واقعي لأنه يعطي نظريات ولكنها لا تنطبق على واقع البلاد النامية ، وعلم الاجتماع الامريكي واقعي ، ولكنه غير مفيد ، لأنه تحليل مباشر للواقع ، ولكنه لواقع المجتمع الامريكي ، ولا يفيد في دراسة المجتمعات النامية . مهمة علم الاجتماع القومي هي اقامة علم اجتماع شامل ، يقوم على المعيار والوضعي معاً . وكلاهما مأخوذ من الواقع الاجتماعي ، فالنظرية تحكمها مبادئ التطور والثورة والتغير الاجتماعي ، والملاحظات تقوم على اساس البحوث الميدانية ، وبالتالي يكون علم الاجتماع القومي أقرب الى فلسفة للمجتمع منه الى العلم بالمعنى الدقيق .

#### رابعاً - الريف والمدينة والتركيب الطبقي للمجتمع :

ويعطي توزيع عدة نماذج من الدراسات الاجتماعية التي يظهر فيها الطابع القومي لعلم الاجتماع القائم على التحليل المباشر للواقع . فأعطى وصفاً لمدينة بوغوتا ، عاصمة كولومبيا ، في المرحلة السابقة على التصنيع أي في مرحلتها الحالية باعتبار ان البلاد النامية الآن في طريقها الى التصنيع ، وعدد مصانعها ، وبين حدود نشاطها السياسي والثقافي والديني . ويغلب على الدراسة جميع الوقائع ، وخلوها من نظرة شاملة ، وقد كان توزيع في ذلك الوقت باحثاً اجتماعياً خالصاً يحلل الواقع المباشر الذي اعطاه بعد ذلك الفرصة للحصول على نظرة صائبة له ، تحولت فيها بعد الى ثورة ، فالثورة لا تنشأ إلا بعد التعرف على الواقع ، واكتشاف معوقات تقدمه . ويحاول توزيع تحديد معالم المدينة في البلاد النامية . فيرى انها تحتوي على نسبة ضئيلة من مجموع السكان ، بالنسبة لسكان الريف الذين يكونون الغالبية العظمى من المواطنين ، وبالتالي فإن الغالبية العظمى في البلاد النامية هي اغلبية من الفلاحين ، أي من سكان الريف ، وليس من سكان المدن . كما تتميز المدينة بمعدل بطيء في الزيادة السكانية بخلاف سكان الريف الذين يشيرون الى معدل أكبر . وفرق ثالث وهو أن المدينة تتميز بفروق حادة بين الطبقات الاجتماعية . فممنذ بداية الاستعمار كان هناك فرق بين الهنود « السكان الأصليين » والاسبان وبعد جيل واحد نشأت طبقة جديدة من سلالة الاسبان الذين ولدوا بأمريكا اللاتينية « الكريول Creoles » الذين حرّموا من مميزات الاسبان الذين ولدوا في اسبانيا ، ولم يكن لهم الحق في الوظائف العليا او في القضاء إلا بعد اثبات نقاء دماءهم . وكانت هناك أيضاً فوارق طبقية بين أبناء المستوطنين والشعب الاصلي والمختلطين ، وتحدث التفرقة حتى في القبول في المعاهد الدينية ، حيث يجب إلغاء الفوارق الطبقية والتفرقة العنصرية . وكان السبب في ذلك سياسياً أكثر منه اجتماعياً ، فقد كان العرش الاسباني يخشى من الرهبان الوطنيين ، ومن



انضمامهم للحركات الوطنية المطالبة بالاستقلال . رابعاً : تمتاز المدينة بغياب تقسيم العمل ، وينقص في التخصصات ، فأى فرد يعمل أي شيء وذلك لأن مهمة المدينة هي استيعاب هجرة الريف ، أو توظيف الخريجين : بصرف النظر عن الانتاج أو عن العمل المتخصص ، فنشأت ظاهرة التضخم في حجم الوظائف العامة ، وقل الانتاج وانخفض مستواه ، وظهرت حاجة البلاد النامية الى العمال المؤهلين ، والى الفنيين . خامساً : تقوم التجارة في المدينة بجهود الافراد اكثر منها بجهود الجماعات ، ولم يؤسس أول بنك في بوغوتا إلا في وقت متأخر ، وهذه طبيعة التجارة في المدن النامية التي ما زالت خاضعة لاسلوب التعامل التجاري الفردي . سادساً اذا وجدت جماعات للتجارة أو للصناعة فإنها تحتكر سوق العمل ، ويلعب اصحاب رؤس الأموال دور المستعمرين أو المستوطنين . سابعاً انحصار السلطة في يد الصفوة المتعلمة ، وغياب الحركة الاجتماعية وسيطرة صلات القرابة ، والعلاقات الاسرية ، وزواج الانباء بقرار من الآباء ، وتحويل النشاط الانساني كسيلة ، والتخلف الاجتماعي للنساء ، وتسلط المؤسسات الدينية وتواطؤها مع المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كل ذلك مظاهر تخلف في المدن في البلاد النامية يكشف عن البناء الاجتماعي والتركيب الطبقي .

ويعطي توريث نموذجاً آخر لعلم الاجتماع القومي ، في دراسته عن « مستوى المعيشة في بوغوتا » كمدنية في احد البلاد النامية . ففي مثل هذه المدن توجد أحياء بائسة ، وهي في الغالب الاحياء العمالية وتشير الى نشأة البروليتاريا Prolitization . ولا يعني اخذ هذه الاحياء موضوعاً للدراسة وقوعاً في الديماغوجية ، أو الاستفزاز على الثورة بقدر ما يعني اعطاء بيانات صحيحة ، تصور واقع هذه الاحياء .

وترتبط ظاهرة نشأة البروليتاريا بظاهرة اخرى وهي الهجرة من الريف الى المدينة Urbanization ، فالظاهرة الاولى معلول ، والثانية علة نشأت البروليتاريا في المدينة عند هجرة أهل الريف اليها ، عندما يفقد عدد كبير من أهل الريف كل وسائل المعيشة في الريف ، فيهاجرون الى المدينة ، ويعتمدون على أجورهم من العمل وحده ، ويقتضي ذلك وجود بناء اقتصادي اجتماعي يقوم على تقسيم العمل ، وعلى تجميع رأس المال وعلى التصنيع ، وكل ذلك ظواهر تصاحب الانتقال الى المدينة الكبيرة . ويتراكم العنصر البشري ، تزداد الخدمات . فاذا كان التصنيع ظاهرة اقتصادية أكثر منها اجتماعية ، فإن الهجرة الى المدينة ظاهرة اجتماعية أكثر منها اقتصادية .

وفي البلاد المتقدمة ، وقفت حركة تكوين طبقة البروليتاريا ، وذلك لاسباب اقتصادية مثل تناقص رأس المال ، او اجتماعية مثل تحقيق بعض مطالب البروليتاريا ، أو قانونية مثل تشريع بعض القوانين العمالية من اجل حماية مصالح البروليتاريا ، أو تنظيمية مثل انشاء النقابات واللجان المشتركة ، ولجان التحكيم والوساطة ، أو سياسية مثل ظهور الديمقراطية الاقتصادية ومشاركة العمال في مجالس الادارة وفي التسيير الذاتي ، هذا بالإضافة الى زيادة اجور العمال نظراً لزيادة الانتاج وتحولت الملكية الخاصة الى ملكية للمؤسسات وللجمعيات ففقدت الملكية الفردية قيمتها في الزهو والافتخار .

وفي البلاد النامية ، تزداد حركة البروليتاريا بازيد التصنيع ، فالانتاج ما زال ضئيلاً ، والاجور

منخفضة « الاجور الفعلية بالنسبة لارتفاع مستوى المعيشة » ، والادخار قليل ، وتمثل الملكية الفردية عنصر الامان ، لأن قيم المجتمع القطاعي ما زالت سائدة ، فالملكية الصغيرة رد فعل على الملكية الكبيرة ، والنظم والمؤسسات العمالية ناقصة أو ضعيفة .

وزيادة سكان أهل المدينة ظاهرة عالية بالرغم من انخفاض معدل النمو السكاني في المدينة عنه في الريف . ويرجع السبب الحقيقي في ذلك الى الانتقال المستمر الى المدينة ، رغبة في رفع مستوى المعيشة فالفرق بين المدينة والريف كالفرق بين عهدين من عهود التاريخ ، واكبر من الفرق بين البلاد المتقدمة والبلاد النامية ، هذا بالإضافة الى وسائل الجذب في المدينة مثل توفر الخدمات ووسائل الترفيه والراحة ، وكذلك رغبة أهل الريف في البحث عن الامان نظراً لوجود العنف في الريف .

وقد كانت الهجرة من الريف الى المدينة سبباً في ظهور البطالة الصريحة أو الخفية ، خاصة في المدن الادارية والتجارية والثقافية ، أي في مدن الخدمات «القطاع الثالث» وذلك لأن التصنيع قد نشأ في البلاد المتقدمة بعد مرحلة الصناعة اليدوية artisanat مما ساعد على وجود أياد عاملة مؤهلة ، في حين ان التصنيع في البلاد النامية يتم وبسرعة اكبر ، ويحتاج الى ايدي عاملة مؤهلة ، لا تتوفر في أهل الريف .

ويدل التركيب الاجتماعي للمدينة على وجود طبقتين اجتماعيتين : طبقة عمالية تشمل عمال المدن الذين يعملون في الصناعة لا الذين يعملون خارجها ، وطبقة متوسطة تقوم بالعمل العقلي هي طبقة الموظفين ، اجور الطبقة الثانية اعلی من اجور الطبقة الاولى ، ويقارن توزيع بين حياة الطبقتين ، وينتهي الى ان حجم مصاريف الطبقة العمالية أقل بكثير من حجم مصاريف الطبقة المتوسطة ، خاصة فيما يتعلق بالاسكان والملبس والتغذية والخدمات . وهنا تبرز المشكلة الاساسية في البلاد النامية ، وهي التركيب الطبقي للمجتمع . فبؤس الاحياء العمالية لا يرجع الى نقص في العائد المالي للصناعة ، وتغطية ذلك بخفض مستوى الاجور ولا يرجع ايضاً الى هجرة العمال غير المؤهلين من الريف الى المدينة ، كما لا يرجع ثالثاً الى زيادة السكان مما يضر بمستوى الاجور ، بل يرجع اساساً الى عيوب في البناء الاجتماعي والاقتصادي للبلاد .

وعملية الانتقال من الريف الى المدينة عند بعض علماء الاجتماع ظاهرة سكانية فحسب ، أي مجرد تجمع سكاني ، وعند البعض الآخر ظاهرة صناعية فحسب ، وعند فريق ثالث ظاهرة تضخم وكثافة ومقدار وتنوع . ويرى توزيع انها ظاهرة اجتماعية أو ظاهرة نحو تدل على الانتقال من نوع من التجمع البشري الى نوع آخر ، من المجتمع الريفي الى المجتمع المدني . أو من الجماعة Gemeinschaft الى المجتمع Gesellschaft حسب تفرقة تونيس Tonnies المشهورة . فالمجتمع الريفي وظائفه محدودة ومعزولة ، مجتمع امي ، ليس له أهداف ثقافية ، الترابط الاجتماعي فيه تقليدي تلقائي دون أي نقد ذاتي ، الاسرة فيه هي وحدة العمل الاولى ، القرابة لها أهميتها في تحديد العلاقات الاجتماعية ، المقدس له الاولوية على الدنيوي ويسود عليه ، الاقتصاد فيه يقوم على الاستهلاك الذاتي وليس على السوق . اما المجتمع المدني فعلى العكس مفتوح ومتنوع ، الترابط فيه أقل ، تلقائيته اضعف ، يقوم على النقد

الذاتي ، له أهداف ثقافية وحضارية ، تفقد فيه القرابة وظيفتها الاجتماعية ، ليست الاسرة وحدة العمل الاولى ، يفقد الدين أولويته على الدنيوي ، يقوم الاقتصاد فيه على السوق . والانتقال من شكل الحياة الاجتماعية الاول الى الشكل الثاني سمة من سمات التقدم .

ويتضخم في المجتمع المدني القطاع الثالث . قطاع الخدمات ، اذ يحتاج التجمع السكاني الكبير الى خدمات كما يحتاج الى القطاع الثاني وهو الصناعة اكثر من احتياجه الى القطاع الاول وهو الزراعة التي يقوم بها أهل الريف خارج المدينة ، تكثر في المدينة خدمات النقل والادارة والتجارة ، والصناعات الصغيرة . ويظهر الاقتصاد الكبير وتقل التكاليف .

وفي المدينة ، تبدأ عمليات التنمية ، فيتجمع رأس المال وتتغير القيم التقليدية ، ويقوم المجتمع الجليد على الترشيد اللازم للتنصيع . يبدأ « تصوف التنمية » أي اعتبار التنمية وسيلة لظهور النشاط الانساني ، وقدرات العقل على التخطيط ، وتتم التنمية باستمرار لصالح المدينة لتلبية حاجاتها للرفاهية ، ويظل أهل الريف دون تغيير . وتحاول طبقة المدينة خلق اقتصاد سوق ، والدخول في المنافسة في الاسواق العالمية ، وادخال التقدم التكنولوجي ، وانشاء شبكة محكمة للمواصلات وقد كانت الخطة المسماة « عملية كولومبيا » من وضع أهل المدينة الذين تعلموا في الخارج ، والذين يكونون جماعات ضاغطة على السلطة ، من اجل اصدار قرارات في صالح الطبقات الجديدة التي يعاد توزيع الدخل القومي لأجلها ، باسم التنمية ، وهي الطبقات التي نشأت بتضخم القطاع الثالث ، ولا يكفي ادخال الاصلاح الزراعي في خطة التنمية ما لم يكن مصاحباً بتوسيع الأراضي المزروعة ، واستصلاح اراض جديدة ، وادخال اساليب الزراعة الحديثة ، وتكوين الجمعيات التعاونية للمساعدة الآلية . والتسليف والتسويق ، والتثقيف الزراعي ، ولكن أهم ما يؤدي اليه الاصلاح الزراعي هو هدم الكيان الطبقي في الريف ، اي انه ظاهرة اجتماعية اكثر منها اقتصادية .

### خامساً - التخطيط والتنمية الاقتصادية :

لكي تكون هناك تنمية اقتصادية ، لا بد من وضع برنامج اقتصادي يضع المستقبل في حسابه وهو ما يعادل التخطيط . فالتخطيط هو مجموع الوسائل والغايات التي تستخدم من اجل تنمية الثروات والخدمات في مجال معين . ويختلف التخطيط من جماعة لأخرى ومن بلد لآخر ، ومن نظام لآخر ومن سلطة لأخرى .

فالتخطيط في البلاد الاشتراكية حتمية اكثر من كونه نتيجة لنظرية مسبقة من منظري الماركسية فنظراً لنقص المواد الأولية ، ركز الاتحاد السوفيتي على ضرورة توزيعها . وكانت مهمة « المجلس الاعلى للاقتصاد الوطني » الذي كونه لينين سنة ١٩١٨ معرفة متطلبات الزراعة ثم استطاعة « هيئة التقدير Service de conjoncture » وضع تقديرات للمستقبل على المستوى الوطني ، تحولت الى توجيهات عامة ، ثم وضعت « لجنة الخطة » سنة ١٩٢٣ خططاً خمسية للصناعات الثقيلة والنقل . وبعد خمسة عشر عاماً

ظهرت نظرية التخطيط الوطني ، وبدأت باحترام الملكيات الصغيرة ، ووسائل الانتاج الخاصة ، ولم تكن مختلفة عن التخطيط حالياً في البلاد الرأسمالية . ولم يطبق التخطيط الكامل بالفعل إلا بعد ان استولت الدولة على وسائل الانتاج ، فأصبح الاتحاد السوفييتي ثاني قوة في العالم بعد ان كان بلداً متخلفاً سنة ١٩١٧ . وبصرف النظر عن النظرة الماركسية ، استطاع الاتحاد السوفييتي استخدام كل مصادر الثروة الوطنية .

وفي البلاد الرأسمالية ، نجد ان التخطيط قد بدأ في المانيا ، قبل الحرب العالمية الثانية . فبصرف النظر عن الخطط الجزئية ، وضعت خطة للتنمية القومية ، وقد تأخر التخطيط في المانيا لعدة أسباب منها : وفرة المواد الأولية ، غياب التكامل الاقتصادي في المنطقة ( مثل السوق الأوروبية فيما بعد ) ، غياب التخطيط العام على مستوى المؤسسة أو على المستوى المحلي ، غياب الاحصائيات الكاملة أو المبسطة ، غياب تصور لتدخل كافي من الدولة . نشأ التخطيط في البلاد الرأسمالية ، بدافع من المنافسة ومن اجل المحافظة على المصالح الخاصة ، لا تحقيقاً للاحتياجات العامة . وصحيح ان الاقتصاد كان موجهاً من الأقلية الضاغطة ، ولكن زاد دخل الأغلبية وبدأت التنظيمات للعمل ، وبعد زيادة التعليم والتعاونيات بدأت تمارس سلطاتها كجماعة ضاغطة على الحكومة ، فأصبحت القوى الى حد ما متعادلة ، فتحوّلت مصالح الخاصة الى مصالح عامة ولكن انتقل الاستغلال والاحتكار الى نطاق العلاقات الدولية ، فضحي بالبلاد الفقيرة من اجل البلاد الغنية ، وتحول رأس المال الوطني الى استثمار عالمي على ما يقول لينين<sup>(٤)</sup> . الفرق في التخطيط في البلاد الرأسمالية عنه في البلاد النامية هو درجة توجيه الدولة للاستثمارات ، وسرعة تطبيق هذه التوجيهات . ففي البلاد الرأسمالية ، يتم التوجيه بطريق غير مباشر كالضرائب ، والقروض ، والمعونات ، ولكنها لا تصل الى مستوى التخطيط في البلاد الاشتراكية ، تظل المصالح الخاصة قوية ، ويكون لها دور فعال في اخذ القرارات السياسية .

أما التخطيط في البلاد النامية فإنه يستمد تجاربه من البلاد الرأسمالية والبلاد الاشتراكية على حد سواء . ولكن اجهزة التخطيط فيها غير فعالة ، فضلاً عن عيوب في البناء الاجتماعي نفسه الذي هو العقبة الكبرى أمام التخطيط السليم ، وكذلك ما يمكن تسميته « عتبة البداية » seuil de demarge أي من القائم على شؤون التخطيط ولمصلحة من يتم التخطيط ؟ بالإضافة ايضاً الى عقلية الوصاية paternalisme التي ما زالت تسود كثيراً من البلاد النامية . ولكن يمكن اجمال العقبات في نوعين : عقبات اقتصادية وعقبات اجتماعية .

وأهم العقبات الاقتصادية هي نقص الاستثمارات الانتاجية . فالاستثمارات اما وطنية أو اجنبية ، والاولى نادرة لأن الادخار نادر ، بسبب ضعف الدخل ، أو لوجود المدخرات في بلاد

(٤) راجع لينين : الامبريالية امل مراحل الرأسمالية ، ص ١١٢ - ١٢٧ ، طبعة موسكو ، دار التقدم ١٩٦٩ ( باللغة الفرنسية ) .

أكثر اماناً (مدخولات البترول العربي في بنوك سويسرا مثلاً) ولأن معظم المواد المنتجة مواد استهلاك ، لا مواد انتاج . والاستثمارات الاجنبية تعطى بشروط ، وغالباً ما تمس السيادة الوطنية . يجب اذن ان تخضع الاستثمارات لخطوة قومية حتى تقل تكاليف الانتاج . ويكون قوامها التصنيع ، والتصنيع الثقيل . وبفضل التكامل الاقتصادي للمنظمة ، يمكن التخصص في الزراعة ، أو في الصناعة ، ويكون التسويق ايضاً قومياً ( السوق العربية المشتركة ) . وثاني العقبات الاقتصادية هي نقص الخبرة البشرية المتخصصة ، وبالتالي فيجب تخصيص جزء من استثمارات البلاد النامية في الاستثمار البشري وتكوين الكوادر المتخصصة . وتفضل البلاد النامية حالياً الاستثمار في السلع ، أو في تضخيم جهاز الدولة ، لمواجهة خطط الاستعمار الخارجية التي وضعت من اجل استنزاف الموارد ( كالصهيونية مثلاً في قلب العالم العربي ) وكذلك لتعين الخريجين ، والقضاء على البطالة ، أو لتوجيه الاستثمارات لمد حاجات الاقلية الحاكمة . يجب اذن القضاء على الامية العامة ، والامية الخاصة ( خلق الكوادر المؤهلة ) ، كما يجب اعادة التخطيط الاداري ، والحد من هجرة الكفاءات ، بدلاً من تعويضها بخبرات اجنبية . وثالث العقبات الاقتصادية هي عيوب خطة التنمية ذاتها ووجود التخطيط في يد الاقلية الحاكمة ، أو الجماعات الضاغطة المرتبطة بها ، والمتفقة معها في المصالح والاهداف والتي يقوم على تنفيذها طبقة اخرى من الموظفين والاداريين . وكثيراً ما تقوم في البلاد النامية تحت ضغط عسكري اراهبي من الجيش . وما يقال عنه انه ثورة في البلاد النامية ، ليس ثورة حقيقية بل هي مجرد تغيير نسبي داخل الاوضاع القائمة ، واستعمال السلطة لوسائل غير شرعية ، اذا عجزت عن استعمال الوسائل الشرعية ، فالأقلية الحاكمة لها السلطة العسكرية والاقتصادية والثقافية والدينية . ومع ذلك يمكن للبلاد النامية رفع مستوى المعيشة برفع القدرة الشرائية ، وذلك لا يتم إلا بوجود اقتصاد وطني للسوق ، واعطاء الأرض للعمال الزراعيين لا للملاك الغائبين ، واستثمار الأموال والمدخولات الوطنية داخل البلاد ، والقضاء على الاحتكار ، ووضع الحمائيات الجمركية للصناعات الوطنية . ومع ذلك فالنتيجة النهائية هي انه من الصعب على الطبقات الحاكمة في البلاد النامية اخذ قرارات لصالح الجماهير وليس لصالحها الخاص ، وهي تبلغ من القوة حداً تستطيع معه احتواء كل جماعة ضاغطة ، فلا يمكن أن تأتي منها المبادرة لطبيعة التركيب الطبقي للمجتمع .

اما العقبات الاجتماعية ، فهي تأتي من تكوين الجماهير التي لا تستطيع بسهولة ممارسة الضغط الكافي لتوجيه سياسة الاقلية الحاكمة ، وأهم هذه العقبات هي أولاً نقص الاهتمام ، وفقدان الحماس ، وعدم الثقة بالنفس ، واللامبالاة بكل ما يدور حولها ، نظراً لأنها لم تنظم تنظيماً حزبياً أو سياسياً . ثانياً نقص في التنظيم ، وذلك لاميته ، ولغياب الحركة الاجتماعية بداخلها ، واطلاق الشعارات دون تحقيق لها . ثالثاً ، سلبية الاعلام ، وعدم قيادته للجماهير ، ونقص عمليات التوعية الجماعية رابعاً ، نقص حرية العمل السياسي النقابي أو الحزبي ، وشراء القيادات واغرائها بالمناصب ، وازيادة المرتبات ، أو تهديدها . وتطبيق المكارثية ضد الزعماء .

لم يبق أمام الجماهير في البلاد النامية إلا تكوين جماعات للضغط السياسي ، اما عن طريق الاعلام ، أو عن طريق نشاط الجماعات ، أو بالضغط السياسي أو الاقتصادي والاجتماعي ، وقد يكون الضغط السياسي سريعاً أو غير شرعي ، سلمياً أو قائماً على العنف ، كما يمكن ان يؤدي الى تغيير نسبي أو الى تغيير جذري في الهيكل الاجتماعي نفسه ، النسبي من اجل الحصول على بعض الحقوق ، والجذري من اجل الحصول على كافة الحقوق ، الاول اصلاحي والثاني ثوري ، الاول في حدود الوضع القائم والثاني من اجل تغيير البناء الاجتماعي : الملكية ، العائد ، الاستثمارات ، الاستهلاك ، نظم التعليم ، التنظيم السياسي والاداري ، العلاقات الدولية . وتتغير ارادة التقدم ورؤية المستقبل للطبقات الحاكمة طبقاً لنوع الضغط الممارس عليها من الطبقات الشعبية طبقاً للجدول الآتي :

الوضع قبل تغير الابنية الاجتماعية		الوضع بعد تغير الابنية الاجتماعية	
الطبقة الشعبية	الطبقة الحاكمة	المثل	النتيجة
الضغط	القدرة على التنبؤ	ارادة التغيير	
حد أقصى	حد أقصى	متوسط	ثورة سلمية
حد أقصى	حد أدنى	حد أدنى	ثورة مسلحة
متوسط	متوسط	حد أدنى	اصلاح
متوسط	حد أقصى	حد أدنى	انقلاب يميني
حد أدنى	حد أقصى	حد أدنى	قهر
متوسط	متوسط	متوسط	الوضع القائم
حد أقصى	حد أقصى	حد أقصى	ثورة سلمية مثالية
		شيلي	
		كوبا	
		كولومبيا	
		البرازيل	
		فنزويلا	
		اورجواي	
		؟	

الاشكال المختلفة الممكنة لتغير الابنية الاجتماعية :

ومن الجدول السابق يمكن استخلاص النتائج الآتية :

١ - لا تحدث التغيرات في الابنية الاجتماعية في البلاد النامية إلا بضغط الطبقات الشعبية .

٢ - ترتبط فرصة الثورة السلمية بدرجة التنبؤ لدى الطبقة الحاكمة لأنه من الصعب ان تكون لديها ارادة تغيير .

٣ - الثورة المسلحة هي البديل عن صعوبة التنبؤ للطبقة الحاكمة وعدم وجود ثورة سلمية مثالية اذا بلغ الضغط الشعبي الى الحد الاقصى .

#### سادساً - العنف والتغيرات الاجتماعية:

انتهى توريز من دراساته الاجتماعية الى انه لا يمكن احداث أي تقدم في البلاد النامية إلا بتغير البناء الاجتماعي فيها ، وأنه لا يمكن تغيير هذا البناء الاجتماعي إلا بالعنف ، كما حدث في كوبا ، فالعنف هو الوسيلة الوحيدة لاحداث التغيرات الاجتماعية والثقافية في البلاد النامية<sup>(٥)</sup> .

وقد غيّر العنف طبيعة المجتمعات الريفية بوجه عام على النحو الآتي أولاً اذا كانت هذه المجتمعات ينقصها التخصص وتقسيم العمل وينحصر دورها الاجتماعي في اضيق الحدود ( السوق ، النشاط الديني ، النشاط العائلي ) فإن العنف فرض احتياجات اجتماعية جديدة على الفلاح ، وجعله يشعر بضرورة التخصص وتقسيم العمل . فهناك جماعات مختصة بالحرب ، واخرى بجمع المعلومات ، وثالثة بالاتصال بالفلاحين ، ورابعة للامدادات ، وخامسة للمساعدات الاجتماعية وسادسة للعلاقات العامة والاعلام ... الخ كما اتسع الدور الاجتماعي للفلاح ، فأصبحت مهمته المراقبة ، ومعاونة رجال العصابات ، أي ان المجتمع الريفي ، بدأ يتحول من الجماعة الى المجتمع ، ومن الترابط الآلي بين الافراد الى الترابط العضوي ، على ما يقول دوركايم ، ومن السلوك التقليدي الانفعالي الى سلوك قائم على العقل وعلى النقد الذاتي . ثانياً : تقوم المجتمعات الريفية على « العزلة الاجتماعية » نظراً لغياب وسائل الاتصال الاجتماعية ولكن بفضل العنف تمت شبكة للاتصالات لخدمة جيش التحرير ، خاصة المواصلات الانسانية ، والحركة الاجتماعية داخل الريف . فنشأ نوع جديد من الترابط الاجتماعي ، يقوم على الترشيح ، وعلى

---

(٥) العنف حالة من الحرب الاهلية غير المعلنة ، عاشتها كولومبيا منذ ٩ ابريل سنة ١٩٤٨ ، وهو اليوم الذي قتل فيه الرئيس جايتان Gaitan ، واستمرت حتى ١٩٥٧ وبلغت ذروتها بين سنة ١٩٤٨ وسنة ١٩٥٣ ، وهذا بعد الانقلاب العسكري الذي قام به الجنرال بينلا Pinilla . فبعد اغتيال الرئيس ، انتشرت الاضطرابات في اتجاه كولومبيا ، خاصة في الريف . فقد قامت بعض الجماعات المسلحة من الفلاحين الاحرار . واصطلحت بجيش الحكومة للمحافظة التي كونت جماعات مسلحة أخرى للهجوم على الفلاحين مما أدى الى هجرة هؤلاء الى المدن . ولكن بعد سقوط بينلا تكوّنت « الجبهة المدنية » التي سميت فيما بعد « الجبهة الوطنية » ، من اجل التمثيل المتكافئ بين الحكومة بين المحافظين والاحرار . ولكن العنف لم يتوقف وظهر في صورة جماعات مسلحة تقطع طرق المواصلات الحكومية ، ثم تحولت فيما بعد الى حرب للعصابات فالعنف بهذا المعنى ، على حد وصف احد علماء الاجتماع ، هو تحرر تلقائي بعد كبت طويل للدفع الثوري سنة ١٩٤٨ .

تحقيق اهداف معينة ، كما نشأ نوع جديد من التضامن الاجتماعي الذي يقوم على وحدة المصلحة لا على الأسرة أو القرابة ، كما نشأ أيضاً ما يمكن تسميته بالوعي الطبقي لدى الفلاحين ، واحساسهم بالانتهاه الى طبقة واحدة ، لها الحق في العمل الموحد ، ثالثاً : تلعب جماعة الجوار في المجتمع الريفي دوراً هاماً فالأسرة هي نظام الرقابة الأكثر فاعلية ، وتوجيه المدح والثناء اللوم هو الذي يحدد السلوك الاجتماعي . ولكن العنف استطاع كسر حدة جماعات الجوار ، واصبحت جماعات رجال العصابات هي جماعات الجوار الجديدة التي استطاعت توسيع رقعة النشاط الاجتماعي ، وربط العائلات في مجموعات اوسع . بل لقد انتقلت بعض العائلات بمحض ارادتها من منطقة لآخرى طبقاً لضرورات الحرب في مواجهة جيش الاقلية الحاكمة . رابعاً : يصاحب ظاهرة العزلة في العلاقات الاجتماعية ، ووجود جماعات مغلقة ظاهرة أخرى ، وهي الفردية ، التي تظهر في الملكيات الصغيرة munifundia التي تحتاج الى الجهد البشري الفردي اثناء المواسم الزراعية فالمصالح هنا فردية ، ولا تظهر روح التعاون إلا من خلال روح الفرد ، ولكن العنف قضى على هذا الطابع الفردي للجهد البشري ، اذ يتطلب تنظيم جيش التحرير روح الجماعة والعمل الجماعي ، وهناك «قواعد تنظيم جيش العصابات» التي تقضي على العزلة الفردية ، كما ان هناك العمل الزراعي الجماعي لرجال العصابات الذين هم في نفس الوقت فلاحون . تنشأ الحاجات الى العمل الجماعي ، والدفاع الجماعي . ، والمطالبة الجماعية بالحقوق والوقوف الجماعي في وجه السلطة ، كما تنشأ ثقافة جماعية صادرة عن نمو الوعي الطبقي . خامساً ، هناك بعض التنظيمات في الريف ، مثل التنظيمات الحكومية والكنسية والتنظيمات الخاصة التي تكون مع الفلاحين جماعات مغلقة ، ويشعر الفلاحون معها بالانتماء فيقولون «كنيستنا» ، «بلديتنا» . ولكن بعد العنف ، حدث الشقاق بين الفلاحين وهذه المؤسسات التي اعتبرها الفلاحون منذ ذلك الحين مؤسسات معادية ، يجب مناهضتها ، لأنها خارج الجماعة ، وتعمل ضدها ، بعد العنف انقسم الفلاحون قسمين : قسم مع الثورة ، وهم الفلاحون الاحرار ، وقسم ضد الثورة ، وهم الفلاحون المحافظون ، وظهر قسم ثالث وهم الفلاحون الشيوعيون المعارضون للسلطة القائمة ، بعد العنف اصبح قادة الفلاحين موجهين حقيقيين لحياتهم ، بدلاً من القادة القدامى الموظفين الذين لا يخرجون من مكاتبتهم . وظهرت قيادة فلاحية جديدة ، تنبئ عن وجود طلائع ثورية ، يمكن الوثوق بها . سادساً : كان المجتمع الريفي يشعر دائماً بعقدة نقص أمام مجتمع المدينة ، ولكن بعد العنف حلت هذه العقدة ، وأصبح الفلاحون هم القادة الحقيقيون للمجتمع المدني بل اصبح لديهم احساس بالتفوق على مجتمع المدينة ، فقد هزم رجال العصابات الجيش الرسمي للحكومة ، وانتصر مجتمع الريف على مجتمع المدينة .

وفي المجتمعات الريفية في البلاد النامية بوجه خاص ، نجد ان العنف قد غير طبيعة العلاقات الاجتماعية في الريف . يتميز الريف بغياب الحركة الاجتماعية الرأسية . فهناك نوعان من الحركة الاجتماعية الصاعدة : الحركة الاجتماعية المادية التي ينتقل فيها الافراد من مستوى مادي الى



مستوى مادي اعلی ، والحركة الاجتماعية الثقافية اي تغيير نظام القيم في المجتمع الريفي فمن ناحية الكم اذا كانت هناك حركة اجتماعية ضخمة فإن الطابع المحافظ للمجتمع يتغير ، اما اذا كانت الحركة الاجتماعية ، في مجموعات محدودة فإن الطابع المحافظ قد يظل كما هو دون تغير . ومن ناحية الكيف اذا كانت الحركة الاجتماعية شاملة للقادة فإنها تعم جماهير الفلاحين اكثر مما لو ظل القادة في سكونهم الاجتماعي دون حركة . اما الحركة الاجتماعية الهابطة فإنها تحدث ايضاً نتيجة للزيادة السكانية ، وخفض الأجور ، وخفض مستوى المعيشة بوجه عام ، ولكن العنف استطاع تغيير الحركة الاجتماعية في الميادين الاقتصادية والثقافية والسياسية والادارية والعسكرية والكنسية<sup>(٦)</sup> .

ففي الميدان الاقتصادي يمثل الحرمان الاقتصادي في المجتمعات النامية سبباً جوهرياً في وجود الحرمان الاجتماعي ويظهر هذا الحرمان بين قطبين : العقلية الرأسمالية المسيطرة على وسائل الانتاج من القمة ، والضغط الشعبي الاجتماعي من القاعدة ، وتوتر القطبين بشير بالتقدم . ولكن بعد العنف ، استطاع الفلاحون تكوين جماعة ضاغطة ، فقد جعلهم العنف يشعرون بحاجاتهم ، ويقوهم البشرية ، واخرجهم من السلبية التقليدية . خلق العنف الاتصال اللازم ليقظة الفلاحين ووعيتهم ببؤسهم ، كما حقق لهم غايات اقتصادية محددة ، وذلك بشراء الملكيات الكبيرة وتوزيعها على الفلاحين وبمصادرة المحاصيل والماشية وبعدم سداد الديون ، ف شعر الفلاحون انه بالعنف يمكنهم الحصول على حقوقهم الاجتماعية ، وأصبح العنف هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق الحركة الاجتماعية المادية الصاعدة . وفي الميدان الثقافي ، يتميز المجتمع الريفي بالامية لدى الغالبية ، أو بالتهرب من التعليم الاولي ، لأسباب اقتصادية ، ولأن معظم المدارس الاولية بالمدينة . اما التعليم الثانوي فغالبية مدارس خاصة ، لا يقدر عليها إلا الطبقة المسيطرة . والتعليم العالي محدود للغاية مهمته تخريج موظفين للدولة ، تغلب عليهم روح المحافظة والولاء للصفوة ، ولا يصل ابناء الفلاحين الى درجة التعليم العالي على الاطلاق . ولكن بفضل العنف ، استطاع الفلاحون المطالبة بأنشاء المدارس داخل الريف ، ولكنهم لم يستطيعوا بعد تغيير حياتهم الثقافية الى حد كبير . وفي الميدان السياسي ، فإن الفلاحين لا يحصلون على أي منصب حساس إلا إذا كان متسبباً الى حزب الفلاحين المحافظ ، اما كبار الموظفين فإن السلطة الحاكمة هي التي تعينهم من أتباعها . وهي اقلية محافظة ، لا تشعر بالامان ، وعدوانية على كل من يخرج عليها ، تمثل مجموعة من المصالح للأقلية الاقتصادية والسياسية والثقافية ، وتأتي بطريق الانتخاب الذي يتم بالضغط الاقتصادي والارهاب العسكري أو بالتزيف العلني . ولكن العنف أنشأ نوعاً آخر من الحكم في الظل Informed فظهرت جمهوريات مستقلة داخل البلاد في المناطق التي حررتها الحرب الشعبية ، بل لقد حاولت السلطة الرسمية استمالة قادة تحارب العصابات ، والتعاون معهم . واشترك الفلاحون في السلطة السياسية في المناطق المتحررة ، وتحققت لأول مرة ديموقراطية الحكم ، أو حكم الشعب . وفي الميدان الاداري ، فإن الفلاحين كانوا مستبعدين باستمرار من الوظائف العامة الحكومية أو الخاصة . وكانت الوظائف وفقاً

(٦) ارجانا الحديث من الوضع الطبقي للكنيسة لأننا سنتلوه فيما بعد في النقطة الثامنة : الدين والثورة .

على السياسيين أو من لهم دخول سنوية عالية . وكان يشترط في الوظائف الخاصة المحافظة على التقاليد ، والولاء لأصحاب رؤوس الأموال والسلطة والأوضاع القائمة . ولكن بفضل العنف ، انشئ نظام اداري عسكري موازي للأداة الرسمية ، لتنظيم حرب العصابات ، ولتجنيد الفلاحين ، كما انشأت وظائف أخرى مثل المبعوث السياسي ، المسؤول المحلي ، السكرتير العام . . . الخ . أي ان براعم جديدة نشأت داخل الدولة القديمة ، فنشأت المحاكم الخاصة برجال العصابات ، ووضعت القوانين الضريبية ، ومن ناحية أخرى تم القضاء على نظام الحكم المركزي ، ونشأت اللامركزية ، ونظم الحكم المحلية بقيادة جماعات جيش التحرير . ومن ناحية ثالثة ، ظهرت جماعات ضاغطة لتوجيه المهام الادارية لصالح الفلاحين وذلك بالاضرابات العامة أو بالمطالبة بحقوقهم المشروعة . واخيراً في الميدان العسكري ، نجد الجيش الرسمي والبوليس في أيدي الاقلية الحاكمة التي تستخدمهما معاً في المحافظة على الوضع القائم ، ويتمتع افرادها بدخول عالية من اجل ضمان ولائهم . فأصبح الجيش غير شعبي على الاطلاق ، ولم يعرف الشعب من البوليس إلا ضربات العصي ، وكثيراً ما يتدخل الجيش لصالحه الخاص ، أو لنصرة فريق من الاقلية على فريق آخر . ولكن بعد العنف ، نشأ جيش آخر يأخذ فيه الافراد حقوقهم الاجتماعية ، وتكون الترقية فيه بمقدار الخدمة الوطنية ، وتكون مهمته الاساسية في التغيير الاجتماعي ، ويقوم على تجنيد الفلاحين طبقاً لصفاتهم الذاتية .

وإذا كان العنف في بعض المناطق لم يستطع تحقيق الحركة الاجتماعية في الميادين السابقة ، فإنه استطاع في مناطق أخرى خلق « عداء كامن » فردي واجتماعي بالنسبة للسلطة القائمة ، وهذا العداء الكامن شعور طبيعي ، يعبر عن الحرمان الاجتماعي والاقتصادي ، ويتحول الى تدمير . استطاع العنف اذن توليد الشعور بالحرمان ، ثم تقوية هذا الشعور ، ثم اعطاء الوسائل العملية للقضاء على هذا الحرمان .

وفي المجتمع الكولومبي بوجه خاص نجد الطائفية الحزبية سائدة ، ولا بد للفرد فيه من الانتماء الى حزب معين حتى يترقى اجتماعياً ، ومن ثم يلعب الحزب دوراً خطيراً في المجتمع الكولومبي ، فهو أداة في يد السلطة للمحافظة على الوضع القائم ، وامتصاص غضب الجماهير باعطائها بعض ما تتطلب بشرط ضمان الولاء منها للسلطة ، ويتعلق عليه كل من يريد الوصول الى السلطة . ثم نشأ العنف ، كتعبير عن طائفة المحرومين المقسمين بين الاحزاب التقليدية ، والتي ترفض الدخول في الالاعيب الحزبية بعد ان استعملت السلطة العنف للقضاء على هذه الجماعات الثورية المنشقة على الاحزاب السياسية أو العاملة من خلالها . ونجد ايضاً في المجتمع الكولومبي غياب الوعي الطبقي ، نظراً لسيادة الابنية التقليدية فيه ، وغياب التنظيمات الشعبية ، ووقوع الجماهير في الفردية والعزلة نظراً لقلة الاتصال بينها ، ونقص وسائل الاعلام ، وغياب الحركة الاجتماعية وسيادة القيم التقليدية ، والعواطف التواكلية والقلدية . ثم نشأ العنف ، ونشأ معه

الوعي الطبقي ، ووحّد بين الفلاحين ، وحقق التضامن بينهم . واخير نجد في الشعب الكولومبي غياب الملكية الفردية كجزء من تقاليده القدية وذلك لأنه لم يعرف في تاريخه القديم إلا الملكية الجماعية ولكن الملكية الفردية لم تأت إلا مع المستعمرين الاسبان ، وبالأفكار الليبرالية التي تؤله الملكية الفردية ، ثم عادت الملكية الجماعية للظهور من جديد بفضل العنف ، ودفاع جميع الفلاحين عن الأرض .

ولكن ماذا عن الطبقة العمالية ؟ لقد نشأ العنف في الريف كظاهرة ريفية محضة وليس في المدينة ، فالفلاحون هم الطبقات المحرومة في حين ان طبقة العمال تشارك الى حد ما في خيرات المدينة . ومع ان العنف في المدن قد نشأ حالياً إلا ان توريث حاول بلر بذوره في المدينة ، في الطبقة العاملة . فتورة العمال ضرورية مع ثورة الفلاحين ، لأن كليهما له عدو مشترك ، وهو الاقلية الحاكمة التي لا تعمل إلا لمصالحها الخاصة ومع ان من العمال من يتسبون الى الطبقة البورجوازية في المدينة ، إلا انهم يمكنهم الانضمام الى الثورة ، لأنهم اقرب الى الطبقات الشعبية منهم الى الاقلية الحاكمة ، ويستطيعون المشاركة في الثورة بالفعل ، وليست بمجرد اعلان النوايا . والمشكلة العمالية ليست كما يصورها البعض مشكلة تكنولوجية : تصدير ، نقد ، مدفوعات ... الخ بل المشكلة في جوهرها مشكلة اجتماعية في تسلط الاقلية الحاكمة ، وهو ما يعلمه رجل الشارع دون حاجة الى علم غزير واحصائيات للتعمية أو للتعاليم ، فطريق العمال هو طريق الاضراب ، والمطالبة بالمشاركة في الأرباح ، وفي ادارة المصانع ، بل وحققهم في التسيير الذاتي لها ، طريقتهم رفض الدخول في الأعياب الأحزاب ، ورفض الاشتراك في الانتخابات المزيفة التي تجربها الاقلية الحاكمة . طريقتهم تغيير البناء الاجتماعي كله من القاعدة الى القمة ، وأعطاهم من يعملون حصيلة عملهم ، فهم اصحاب الانتاج الوطني ، العمال كلهم ينتمون الى طبقة واحدة ، والوعي بمصالحهم المشتركة يزيد من حدة شعورهم الطبقي ، وتلك مهمة النقابات العمالية . لقد استخدمت السلطة العنف ، ولا يقابل العنف إلا بالعنف ، لا بالانتخابات المزيفة ، أو بالعمل الحزبي التواطؤ ، مع السلطة ، فالتبقات الشعبية ، الفلاحون والعمال ، هي التي لها حق الحكم ، وهي التي يجب ان تكون لها السلطة ، وقادة الشعب ينبعون من الشعب ولا يفرضون عليه ، ويمبرون عن مصالحه ولا يتواطؤون مع الاقلية الحاكمة .

### سابعاً - الثقافة والوعي الطبقي :

إذا كانت مهمة العنف الاساسية هي خلق الوعي الطبقي لدى طبقات الشعب ، فإن ظهور الوعي الطبقي يؤدي الى تغيير المفاهيم السياسية التي تستعملها الطبقة الحاكمة وتأخذ معاني ومدالوت جديدة عند الطبقات الشعبية . هناك اذن ثقافتان ، ثقافة الاقلية الحاكمة التي تمثل ١٥٪ من الشعب الكولومبي والتي يبدأ دخلها بأكثر من ثلاثة آلاف دولار في السنة ، وثقافة الاغلبية المحكومة التي تمثل ٨٥٪ من الشعب الكولومبي . ولكل طبقة قيمها ومفاهيمها ويستحيل الحوار

بينها ولا يكون هناك حوار ممكن إلا العنف . مهمة المثقف الثوري هي تحليل لغة الثورة ، وتحليل المفاهيم الدائرة وارجاعها الى نشاتها الطبقة كما هو واضح في الجدول الآتي الذي يقدمه لنا تورتيز :

التعبير	معناه عند الطبقة العليا	معناه عند الطبقة الدنيا
الاقلية	اهانة	الامتياز
العنف	قطع الطريق	الخروج على المحافظة
الجماعة الضاغطة	الصفوة	المستغلون
الثورة	قلب للأوضاع منافٍ للأخلاق	التغير البناء
تغير الابنية	ثورة	التغيرات الاساسية
الاصلاح الزراعي	نزع غير شرعي للملكية	استيلاء الفقراء على الأرض
الاحزاب السياسية	تجمعات سياسية ديمقراطية	الاقليات
« الحساسية الاجتماعية »	اتجاه شعبي	الوصاية
الصحافة	السلطة الرابعة	الصحافة الكبيرة
مانونجرا « اليد السوداء »	مركز الدراسات والعمل الاجتماعي	الجمعية السرية المكارثية
الحركة النقابية	صراع الطبقات	مطالبة
العمل	الحل السلمي	تنظيم عملي
اليسار	قلب الأوضاع	الخروج على المحافظة
الشيوعية	هذيان	الثورة
الرأسمالية	نظام اقتصادي	الاستغلال
الاستعمار	شعار ماركس	أثر اليانكي « الامريكيين »
فيدل كاسترو	زعيم شيوعي	زعيم ثوري
انخفاض القيمة	اجراء اقتصادي	بؤس
الجبهة الوطنية	سياسة التعايش السلمي	اتحاد الاقليات
« الرابطة من أجل التقدم »	مساعدة من امريكا الشمالية	استعمار
الكنيسة	مؤسسة في صالح النظام	قوة رجعية
الجيش	قوة تستعمل للردع	العنف
البيروقراطية	الأدارة	طفيليات الدولة
البرلمان	الديموقراطية	طفيليات الشعب
العودة الى السلام	القضاء على قطاع الطرق	موت رجال العصابات
« جيش السلام »	متطوعون نزهاء	السياح أو الجواسيس

## ثامناً - الدين والثورة :

كان توريز راهباً وعالم اجتماع ، ولما كان قد انتهى من قبل الى انه لا يمكن احداث أي تغيير في المجتمعات النامية ، وخاصة في امريكا اللاتينية ؛ إلا بعد تغيير البناء الطبقي للمجتمع ، أي ان الكنيسة ايضاً ، باعتبارها مؤسسة اجتماعية ، ينطبق عليها هذا التحليل ، فالكنيسة والدولة في امريكا اللاتينية شيء واحد ، وهناك اتفاق بينهما وتواطؤ فؤساء الكنيسة في نفس الطبقة الاجتماعية التي توجد فيها الأقلية الحاكمة ، فهناك درجات متفاوتة داخل الكنيسة وهي : طالب المعهد الديني ، نائب الخوري أو المرشد ، خوري الريف ، خوريف الحمي العمالي في المدينة ، خوري الحمي الصناعي ، سيدنا أو الكاهن ، معاون الأسقف ، رئيس الاساقفة ، الكاردينال<sup>(٧)</sup> . ويمكن توضيح الطبقة الاجتماعية لكل درجة كنسية على النحو الآتي :

- ١ - طالب المعهد الديني : طبقة متوسطة دنيا .
- ٢ - نائب الخوري أو المرشد : طبقة متوسطة متوسطة .
- ٣ - خوري الريف : طبقة متوسطة متوسطة .
- ٤ - خوري المدينة في الحمي العمالي : طبقة متوسطة متوسطة .
- ٥ - خوري المدينة في الحمي الراقي : طبقة متوسطة عليا .
- ٦ - سيدنا أو الكاهن : طبقة عليا دنيا .
- ٧ - معاون الاسقف : طبقة عليا متوسطة .
- ٨ - الاسقف : طبقة عليا متوسطة .
- ٩ - رئيس الاساقفة : طبقة عليا متوسطة .
- ١٠ - الكاردينال : طبقة عليا متوسطة أو عليا حسب النسب .

(٧)

Séminariste

Aumônier

Curé rural

Curé de quartier urbain

Curé de quartier résidentiel

Monseigneur ou Chanoine

(١) طالب المعهد الديني =

(٢) نائب الخوري أو المرشد =

(٣) خوري الريف =

(٤) خوري الحمي العمالي في للمدينة =

(٥) خوري الحمي في للمدينة =

(٦) سيدنا أو الكاهن

ومعظم الكهنة من الريف . ولا يترقى الكاهن من درجة الى درجة إلا حسب درجة طاعته للنظام ومحافظته Conformisme وهو ما يسمى بالسيطرة على الذات والمحافظة تعني عدم الخروج على قيم الطبقة العليا وسيطرة الأقلية الحاكمة . ومع ذلك فلا يدخل كثير من الناس سلك الرهبنة ، كوسيلة للانتقال الاجتماعي من طبقة الى طبقة ، للبطء الشديد في هذا الانتقال ، ولأن نصف طلبة المعاهد الدينية يتركون سلك الرهبنة في أول الطريق ، وبعد حدوث العنف ، ترك الفلاحون الكنيسة ، واعتبروها جزءاً من الأقلية الحاكمة والبناء الاجتماعي القائم - كالحكومة والجيش ، بل كثيراً ما هاجموا الكهنة في هجومهم على السلطة الممثلة في الجيش والبوليس .

لذلك يرى توريز انه لا بد من نزع ممتلكات الكنيسة من أرض وعقار واموال سائلة في البنوك . لقد عارضت الكنيسة قوانين الاصلاح الزراعي مع أن هذه القوانين في الحقيقة هي مساومة بين الطبقة الحاكمة وبين الطبقات المتوسطة في الريف التي تدعي التقدمية والاصلاح ، وان شئنا الطبقة البورجوازية التي تشتري اراضي كبار الملاك بأثمان عالية يستثمر هؤلاء اموالهم خارج البلاد ، فضلاً عن أن الحد الأعلى للملكية ما زال ألف هكتار<sup>(٨)</sup> . من الأراضي المزروعة ا في حين ان الاصلاح الزراعي الحقيقي له هدفان : الأول : إعادة توزيع الأراضي على الفلاحين المعدمين للقضاء على الطبقة في الريف ، وزيادة انتاج الأراضي الموزعة بخلق التعاونيات ، لذلك كانت التربية الاجتماعية في الريف جزءاً لا يتجزأ من الاصلاح الزراعي . والثاني إعادة توزيع الدخل القومي على المواطنين دون اخراج جزء منه خارج البلاد ، أو نقله من طبقة الى طبقة دون الوصول الى الطبقات الدنيا . بالرغم من كل هذه العيوب في الاصلاح الزراعي فقد عارضته الكنيسة لأنه سينزع ممتلكاتها من الأرض ، فالكنيسة جزء من الطبقة الحاكمة اقتصادياً وسياسياً ، تخشى من ثورة الفلاحين عليها وهم الذين يكونون دولتها الثيوقراطية . ويرى توريز ان نزع املاك الكنيسة بالقوة جزء من تغيير البناء الاجتماعي في امريكا اللاتينية . كما نزعت املاكها من قبل في أوروبا في العصور التاريخية ، في عصر التنوير وفي القرن الماضي .

ولكن هناك الرهبان الثوريين الذين يشعرون بأنهم يتسبون الى الطبقات الشعبية اكثر من انتسابهم الى الطبقات الحاكمة التي تتمثل فيها الكنيسة والجيش والبوليس والقرى الاقتصادية والاحزاب السياسية ، وهؤلاء الرهبان هم الذين لأجلهم اتهمت السلطة الكنيسة بالشوعية ! ويرى توريز ان هذا الاتهام ان هو إلا مقدمة لاعلان محاكم التفتيش من جديد ضد الحركات التقدمية

Evêque conjoint

Evêque

Archevêque

Cardinal

= (٧) معاون الاسقف

(٨) أسقف

(٩) رئيس الاساقفة

(١٠) كاردينال

(٨) المهكتار ما يعادل نصف فدان

والثورية في أمريكا اللاتينية ، فمن الناحية الصورية المحضة التي تودها الكنيسة ، المسيحيون معمدون والشيعيون لا يعملون . وتتهم الكنيسة هؤلاء الرهبان بالخروج على السلطة الكنسية أو بالخروج عن العقيدة الرسمية . والحقيقة ان هذه التهم جزء من المكارية<sup>(٩)</sup> . ودفاع الطبقة المسيطرة عن نفسها ، فكل طبقة لها نظام في الدفاع ، ونظام الطبقة الحاكمة المثلة في الكنيسة والدولة هي الانتم بالشيعية لكل الحركات الشعبية الثورية التي تود القضاء على هذه الأقلية المسيطرة على ثرواتها . والتاريخ مملوء بأنظمة الدفاع الطبقة ، فالمسيحي في الامبراطورية الرومانية كان خارجاً على القانون ، والثائر في المستعمرات الرومانية كان بربرياً ، والمفكر الحر في العصر الحديث وصف بالاحاد . ان عقلية رجل الكنيسة خاصة اذا كان ذا سلطة ، عقلية اقطاعية ، لأنه يريد أن يملك دون نظر الى مصلحة الجماعة ، وهو ذو عقلية رأسمالية لأنه لا يبحث إلا عن فائدته الخاصة .

لا بد اذن ان تعيد الكنيسة في أمريكا اللاتينية النظر في موقفها . فمن الصعب رؤية قباب عالية مطلاة بالذهب من الداخل ، وبالحارج أطفال يتساقطون جوعاً . هناك الصراع الحاد بين من يملكون كل شيء وبين من لا يملكون شيئاً ، ولا وسط بينهما أو حلاً مؤقتاً . اصبحت الكنيسة في نظر الشعب جزءاً من الاستغلال الواقع عليه . واصبح من الصعب على الرهبان ، وهم يتمتعون الى الطبقة الشعبية ، مواجهة طبقتهم ، فقد نظر اليهم الشعب على انهم متواطئون ، يرضون بفئات موائد الأسايد . وفضلاً عن ذلك ترتزق الكنيسة من الشعب ، ويقوم الرهبان بأخذ مصاريف المراسيم والشعائر ، حتى اصبح الدين في نظر الشعب ، كالسلطة ، كلاهما يريد ان ينزع عنه ما تبقى لديه ، في حين ان الايمان لا يتطلب شعائر أو طقوساً . لقد نظم الاتفاق Concordat سنة ١٨٨٧ علاقة الكنيسة بالدولة ، وجعل الدين الوحيد هو الدين الكاثوليكي . والعلمانيون يطالبون الآن بالحرية الدينية . لقد تحددت هذه العلاقة بناء على المصالح المشتركة بين الكنيسة والدولة ، فانهسم النزاع بينهما كقوتين كبيرتين ، وحل الثولم والاتفاق ، كما يحدث في المجتمعات الرأسمالية ، عندما تبحث شركتان لا تقوى كل منهما على منافسة الاخرى واحتكار السوق . ولكن تم هذا الاتفاق على حساب الشعوب ، خاصة على انكار مصالح الطبقات المعدمة . لقد أصبح هذا الاتفاق عند البعض « تابو » Taboo ، لا يمكن المساس به ، مع أنه يجب ان يتغير ، فحالياً هناك كنيسة المعدمين والفقراء التي تعارض كنيسة الاغنياء والمحترمين ولكن كيف ستتغير ؟ بتغيير البناء الفوقي السياسي أم البناء التحتي الاقتصادي ؟ لا تتغير الكنيسة إلا اذا اصبحت اداة في يد الطبقات الشعبية ، وأحد وسائل نضالها . لقد كانت الكنيسة دائماً مبررة للدولة التي هي موجودة بها ، فكانت رومانية في عصر الامبراطورية الرومانية ، وكان ذلك نهايتها ، عندما استقلت المستعمرات الرومانية ، فكان ذلك استقلالاً ضمناً عن الكنيسة الرومانية . وكانت ملكية قبل الثورة الفرنسية ،

---

(٩) المكارية ، هي التيار الذي تزعمه السائور مكارثي لتحقيق فيا سماء النشاط المادي لأمريكا وانهم كل من تلوح منهم بوايد تقديمية بالشيعية واضطهادهم ، فللكارثية هي لون من محاكم التفتيش المروعة في العصر الوسيط .

ويعد الثورة استقل الناس عنها باستقلالهم عن الملكية ، والآن هي جزء من النظام الرأسمالي في أمريكا اللاتينية ، وهو النظام الآيل للانهيار . فالى أين تمضي الكنيسة بعد ذلك ؟ وفي الخطاب الذي يوجهه توريز الى رئيسه في الكنيسة يعلن ان الكنيسة ان هي إلا سلطة اقتصادية وسياسية معادية للفقراء ، ومعادية للثورة . ان الراهب بأمريكا اللاتينية في نظر الشعوب أقرب الى الساحر بتمتاته وملابسه وكهنوته ، لذلك فإن مهمته التخلي عن كل هذه المظاهر الخارجية ، وان يكون كسائر أفراد الشعب في مظهرهم وخبرهم . الراهب الحقيقي هو المسيح عندما يصلب ثانية ، أي أنه هو الذي يجعل من حياته تحقيقاً لرسالة . فالراهب في العالم وليس منه ، يعيش مع الآخرين ، يفرح لفرحهم ، ويحزن لحزنهم .

وهنا يحاول توريز تفسير الدين تفسيراً ثورياً ، ويعيد بناء عقائده كما أعاد بناء نظمه ومؤسساته ، فيرى ان المسيحية أساساً تقوم على حب الجار وعلى الاحسان ، ولا يعني ذلك تأسيس ثورة على اساس خلقي ، فالثورة لا تقوم إلا على تحليل اجتماعي للواقع ، والتعرف على البناء الاجتماعي الطبقي . ولكن توريز يحاول هنا اقناع رجال الكنيسة من الرهبان الصغار ، الذين هم أقرب الى الشعب منهم الى الرؤساء الذين يمثلون مصالح الاقلية الحاكمة والطبقة المسيطرة . وحب الجار معناه التضحية من أجله ، وإثارة على النفس ، والاحسان يعني نزع ملكية الفرد ، واعطاء الحق لأصحابه . يحاول توريز اعطاء هاتين الفضيلتين في المسيحية مضموناً ثورياً كأحد الوسائل لنشر الدعوة الثورية في مجتمع ما زال الطابع الغالب عليه هو الطابع التقليدي . بل ويستعمل توريز منهج النص المباشر ، فيذكر للشعب النصوص الدينية التي تحت على الثورة مثل « لو قال أحد انه يجب الله الذي لا يراه ولا يجب جاره فهو كاذب » أو مثل قول المسيح « لقد كنت جائعاً ولم تعطني ما أطعم به ، وكنت ظمآن ولم تعطني ما أروي به ظمئي » . . لقد جعل الوحي الاحسان هو الوصية الأولى ، الاحسان الى الله والاحسان الى الجار . وليس الاحسان هو الصدقة ، بل هو حالة من العطاء والتضحية من أجل الآخر ، سواء كان هذا الآخر هو الله أم الانسان . وفي خدمة الله عن طريق خدمته للانسان . الله هو المجتمع ، وتحليل الواقع الاجتماعي هو اللاهوت الوحيد الممكن . مهمة علم الاجتماع توجيه الابحاث نحو خدمة الله ، أي من اجل المحافظة على مصلحة الجماعة ، فالإيمان بالله محافظة على مصلحة الجماعة ، لأن حق الله هو حق الآخر ولقد وضع القانون من اجل الانسان ولم يوضع الانسان من اجل القانون . ان القلق الديني ليسر جنباً لجنب مع القلق الاجتماعي وتوجيه الابحاث نحو خدمة الله ، أي من اجل المحافظة على التحليل المباشر للواقع بعين الحذر ، والحقيقة ان اللاهوت التقليدي وعلم الاجتماع شيء واحد ، لأن اللاهوت هو تحليل للواقع الاجتماعي . وبالتالي يمكن لكثير من المتدينين تغيير احكامهم على العقائد وعلى المجتمع على السواء .

ومع أن توريز يركز في بعض الاحيان على الفضل الإلهي ، وعلى ان هذه الحياة خارج العالم (Surnaturel) ما يأتي من فوق الطبيعة ) هي في حقيقتها فعل العالم . فإذا كان للانسان بعدان ، فإن



هذين البعدين هما وجود الانسان في التاريخ بين الماضي والمستقبل . واذا كان للشعائر في المسيحية أهمية فإن السلوك الثوري هو الفعل الاجتماعي العريض الذي لا يقتصر على أداء حركة معينة ، في وقت وزمان معينين ، واذا كان الوحي هو حديث الله للانسان ، فإنه يشمل اذن جانبيين ، الجانب الدائم ، وهو ما يتناوله علم الاجتماع بأسم البحث عن نظرية ، والجانب الزمني المتغير وهو ما يتناوله أيضاً علم الاجتماع عندما يقوم بتحليل الأوضاع السياسية والاقتصادية . واذا كان الانسان روحاً وديناً وكان اللاهوت التقليدي يتحدث عن انفصال الروح عن البدن ، وتميزها عنه ، فإننا اليوم نفقد عمرنا في البحث عن قهر الروح للموت Immortel في حين ان البدن قاتل Mortel يدفع للموت . واذا كانت الدول فيما بينها تبحث بالعلم عن كيفية تعاونها معاً ، فإن الحوار الحقيقي لا يتم إلا على مستوى الاتفاق على المبادئ العامة التي يمكنها الجمع بين المتفرقات وبذلك يمكننا ان نقول . « ايها العلماء من جميع الايديولوجيات اتحدوا كما قال ماركس وليبين من قبل : « ايها العمال من جميع البلاد اتحدوا » واذا كانت غاية الوحي هي العيش في ملكوت الله أو في ملكوت السموات فإن هذا الملكوت لا يتحقق إلا على الأرض ، ولا يتحقق إلا بالثورة ، وإلا أصبح مجرد أمل ورجاء عند المعلمين يقوم بعملية تعويض نفسي ، حيث لا يكون الدين « أفين الشعب » . واذا كان للتجسد معنى ، فإنه يعني تحقيق ملكوت السموات في الأرض ، وتحويل الوحي الى واقع ، والعمل في التاريخ . ولقد اخطأ اللاهوتيون عندما ظنوا أن التجسد واقعة فريدة لا تتكرر ، وحادثة تاريخية ثابتة ، حدثت في زمان معين ومكان معين . التجسد هو حلول الثورة في المجتمع وتطبيق الوحي في التاريخ .

ومن ثم ، فلا خلاف بين الماركسية والمسيحية ، فكلاهما ثورة ، بصرف النظر عن الاساس الفكري لكل منهما . فالثورة هي برنامج عمل لتغيير البناء الاجتماعي ، والمسيحية والماركسية كلاهما برنامج عمل ثوري وكلاهما تغيير للبناء الاجتماعي الطبقي ، لا يهتم بعد ذلك ان كانت المسيحية تقوم بهذه الثورة بناء على أمر إلهي ، أو أن الماركسية تقوم بها بناء على ايديولوجية سابقة ، لا يهتم الاساس النظري بقدر ما يهتم التحقيق العملي ، ولا يهتم مصدر الثورة ، بقدر ما يهتم تحقيقها بالفعل . فهناك ماركسيات نظرية عديدة ، كما أن هناك إلهيات مسيحية عديدة ، ولكن المهم هو الالتقاء على نفس الهدف وهو القضاء على المجتمع الطبقي واستعمال أسلوب عمل موحد وهو الثورة المسلحة . فالثورة في المسيحية هي الحياة الخالدة ، والحياة الخالدة هي حياة العدل : « عندما يبلغ إيماننا درجة نقل الجبال وليس لدينا إحسان فلست شيئاً » . وقد قال المسيح « لو كان أخ أو أخت عرايا ينقصها طعام كل يوم ، وقال لها أحد منكم : اذهبي في سلام ، ابحتي عن الدفء وعن الطعام، ولا تعطياتها ما هو ضروري للبدن فيا الغائلة؟ » ، فالإيمان بلا عمل هباء . الماركسية والمسيحية شيء واحد ، فاذا حقق المسيحيون الثورة ، فإنهم يقومون بها باعتبارهم مواطنين ، وليس باعتبارهم متدينين بدين خاص ويعتقد مبدعة ، ثورة ينفذونها عن الدفاع عن المبادئ الانسانية العامة ولكن قد ينقصهم الأساليب « التكنيكية » لتحقيق ذلك ، اما اذا قام الماركسيون بالثورة ، فإنهم

يقومون بها لأن ذلك قدرهم التاريخي ، خاصة وان لديهم نظرية في العمل الثوري ، وفي التغيرات الاجتماعية ، فهم « تكتيكيون » في الاقتصاد والسياسة ، لذلك كانت تحليلاتهم للواقع الاجتماعي والاقتصادي في البلاد النامية مطابقة للواقع ، ولتطلبات الجماهير ، لذلك كانت الماركسية عقيدة شعبية يمكنها تجنيد الجماهير ، ويكون حينئذ ما يهددها هو الوقوع في القطعية ( الدغماطيقية ) أو تنفير الجماهير من الأمور النظرية الخالصة التي قد تثير معتقداتها التقليدية ، والتي يصعب عليها فهمها . فإذا حاول فريق ثالث القيام بثورة ، فإنه من الصعب عليه تحقيقها ، لأن الثورة لا تتم إلا بالديولوجية . أو تصور واضح للعالم ، وهو التصور الديني باعتباره ثورة ( المسيحية أو الاسلام ) أو التصور الاجتماعي باعتباره ثورة ( الماركسية ) أو سيئتي لا محالة اما الى الميوعة أو الى خدمة السلطة القائمة دون ان يدري . ليس أمام المسيحي خيار ، فهو واقع في الثورة وغارق فيها حتى اذنيه ، فالثورة أمر الهي ، وضرورة اجتماعية . لا يمكنه أن يعارض الثورة . أو أن يقف منها موقف المتفرج بل لا بد ان يشارك فيها ، فهي طريقه الى الحياة الخالدة ، ولا داعي في أن يتشكك في الوسائل المتبعة ، أو في الغابات الفرعية ، فالثورة أمر معقد ، تفرض مسارها ، والواقع قد يند في بعض الاحيان عن احكام الخير والشر ، بل ان المادية الجدلية قد تكون هي الاساس النظري الوحيد ، من أجل تحقيق العمل الثوري ، دون ان يكون الدين بالضرورة أفيون الشعب ، كما لاحظ ذلك أيضاً توليائي Togliatti في وصيته . الماركسية والمسيحية كلاهما تنظيم شعبي للأغلبية لتحقيق الثورة .

#### تاسعاً - وحدة القوى الثورية :

ويتهمي تورييز من كل ذلك الى تحقيق حلمه الأخير ، وهو وحدة القوى الثورية ، التي أراد ان يحققها بالفعل في « الجبهة المتحدة للشعب الكولومبي » وتعني وحدة القوى الثورية شيئين : الاول اتفاق جميع هذه القوى على حد أدنى من العمل الثوري ، في برنامج موحد ، ثانياً ضرورة تحقيق ذلك بالثورة المسلحة ، وبالإستيلاء على السلطة ، وقد صاغ تورييز هذا البرنامج الموحد في « بيان حركة الوحدة الشعبية » ثم عاد صياعته من جديد في « بيان الجبهة المتحدة للشعب الكولومبي » الموجه لجميع طوائف الشعب ، وإلى التنظيمات المحلية ، والنقابات والتعاونيات وإلى كل الغاضبين من الرجال والنساء والاطفال ، وإلى كل المجاهدين الذين لم ينضموا حتى الآن للأحزاب السياسية ، وإلى جميع الأحزاب السياسية نفسها التقدمية الليبرالية والمحافظة .

ويبدأ البرنامج بتحديد البواض التي دفعت الى وضعه وهي : (١٠)

١ - القرارات اللازمة الآن من أجل توجيه سياسة الدولة لصالح الجماهير وليس لصالح

---

(١٠) هناك فرق طفيف بين الصياغتين ، الأولى تحتوي على المشروع الذي قلناه لتورييز للجبهة المتحدة من أجل الاقتراع العام عليه ، والثانية هي النص النهائي الذي تمت عليه الموافقة بالإجماع . وقد وضعنا هذه الفروق بين قوسين وهي في الغالب مخلوقة من الصيغة الثانية ، وقد حاولنا إعطاء مضمون البرنامج دون الالتزام بحرفيته .

الأقلية الحاكمة تأتي عن يدهم السلطة .

٢ - ان من يدهم السلطة اليوم هي الأقلية الحاكمة ، وهي المسيطرة على الاقتصاد الوطني ، والتي تصدر القرارات السياسية .

٣ - ان هذه السلطة لا تأخذ أي قرارات تمس مصالحها الخاصة أو المصالح الاجنبية التي تمثلها أو المرتبطة بها .

٤ - ان القرارات المطلوبة من اجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية للجماهير تمس بالضرورة مصالح الأقلية الحاكمة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً .

٥ - ان هذه الظروف تحتّم تغيير بناء السلطة السياسية حتى يمكن للجماهير ان تكون مصدر القرارات .

٦ - انه لا توجد في البلاد الآن قوة اجتماعية يمكنها ان تكون أساساً لقوة سياسية جديدة ، لذلك لا بد من تكوين هذه القوة في أسرع وقت .

٧ - ان الجماهير الآن ترفض الاحزاب السياسية التقليدية وترفض نظمها القائمة ولكنها لا تملك جهازاً سياسياً يمكنها من الاستيلاء على السلطة .

٨ - ان الجهاز السياسي الجديد لا بد أن يقوم على تعداد الاتجاهات Pluralisme كما يجب ان يقوم على الجماهير ، وليس على فرد بعينه حتى لا يقع في معارك الشلل ، أو في الديماغوجية ، أو في عبادة الأشخاص .

أما أهداف « الجبهة المتحدة » فهي الآتية :

١ - الإصلاح الزراعي : الأرض لمن يفلحها ، ويجب تعيين مفتشين لاستلام الأرض من كبار الملاك ، وتوزيعها على المزارعين الذين لا يملكون ، وأن تقوم جمعيات تعاونية من أجل عمليات التسليف والتسويق والمساعدات الفنية ، ولا يجوز دفع تعويضات للأرض ، أو شراءها من الملاك ، بل يجب انتزاعها منهم دون تعويض ، ثم تتحول الزراعة من غط الاستهلاك الى غط الانتاج .

٢ - الاصلاح العمراني : يقوم الاصلاح العمراني على آثار الاصلاح الزراعي وعلى الربط بين التغيرات في الريف وفي المدينة ، كما يوجب ايضاً ان يتحول كل ساكن في منزل بالايجار الى مالك له ، حتى يمكن القضاء على اقطاع العقار ، إلا من يعيشون من التاجير ( وللدولة الحق في تغريم كل مالك لا يستفيد من عقاره ، أو لا يحسن استخدامه ، كما أن لها الحق في نزع ملكية الأراضي الخالية وأن تقوم الدولة ببنائها من أجل حل أزمة المساكن ) .

٣ - ( اصلاح المؤسسات : يجب إلغاء المؤسسات الحرة وتحولها الى مؤسسات تعاونية أو

جماعية وذلك بإنشاء شركات مساهمة يكون حق إدارتها لكل العاملين بها وليس فقط لكل المساهمين فيها ، مع احترام النقابات العمالية الحرة وحققها في توجيه العمل ) .

٤ - ( التعاونيات : يجب خلق جمعيات تعاونية على جميع المستويات في الادخار ، والانتاج ، والتجارة ، والبناء ، والاستهلاك ) .

٥ - التخطيط : وضع خطة كاملة للاقتصاد الوطني من أجل التصنيع والتصدير ومنع الاستيراد ودخول القطاع الخاص ضمن الخطة الوطنية للاستثمار ، وتحويل العملات الأجنبية من حق الدولة وحدها ، وتسويق المنتجات في سوق مشترك لدول أمريكا اللاتينية .

٦ - السياسة الضريبية : وضع ضرائب تصاعدية على كل دخل يزيد على ألف بسوس<sup>(١١)</sup> شهرياً وهو الحد الأدنى الذي يسمح لعائلة ان تعيش ، الحد الأعلى هو خمسة آلاف ، وكل ما يزيد على ذلك يدخل ضمن الاستثمارات العامة للدولة ، ولا يوجد أي استثناء من الاعفاء من الضرائب ، أو من تحويل زيادة الدخل لصالح الخطة القومية للتنمية .

٧ - ( السياسة المالية : لا تصدر الدولة أوراقاً مالية إلا من أجل تنمية قطاعات الانتاج التي تقوم على العمليات القصيرة والطويلة الأجل وتكون العملة السائلة على قدر هذه العمليات . وتقوم الدولة بتغطية عملتها عن طريق رصيدها الذهبي ، ويكون هو المقياس في العلاقات المالية الدولية ) .

٨ - التأميم : تؤمم البنوك والمستشفيات والعيادات الخاصة والمعامل والصيدليات ، وتكون استثمارات الثروات الطبيعية من حق الدولة وحدها . وتقوم الجمعيات التعاونية والشركات الجماعية بأمر المواصلات العامة ، وإلا فإن ذلك يكون من حق الدولة . تكون الصحافة والأذاعة والتلفزيون والسينما تحت إشراف الدولة من أجل مصلحة الجماعة ويكفي التعليم مجاناً للجميع الشعب ، والزامياً حتى التعليم الثانوي أو الفني ، وتوقع العقوبة على الآباء الذين لا يلتزمون بتعليم ابنائهم . وتعمل خطة التعليم من الاستثمارات العامة للدولة أم من زيادة الضرائب . وتستثمر الدولة البترول لصالحها ومن أجل الاقتصاد الوطني ، ولا يعطي هذا الحق للشركات الأجنبية إلا اذا اقيمت معامل التكرير داخل البلاد وأن يكون حق الدولة ٨٠٪ من الانتاج ( أو ليس أقل من ٧٠٪ ) وان ترجع الشركات الى ملكية الدولة في ظرف عشر سنوات ( أو على الأكثر عشرين سنة ) وان تقوم الدولة بعملية التوزيع والنقل ، وألا تكون اجور الوطنيين أقل من اجور الاجانب .

٩ - العلاقات الدولية ، يكون للدولة علاقات مع جميع بلاد العالم بلا استثناء ، وعلاقات تجارية وثقافية على أساس من الاحترام المتبادل لسيادة كل دولة .

---

(١١) البوس ما يعادل قرشين صاغ تقريباً .

١٠ - الصحة العامة ( والتأمينات الاجتماعية ) : تقوم الدولة بتأمين اجتماعي وصحي شامل للعاملين بها فمن حق الشعب الرعاية الصحية والاجتماعية ، والتأمين ضد البطالة والمرض والعجز والشيخوخة والموت وتعتبر الدولة العاملين بالصحة العامة موظفين وأن يكون لكل منهم عدد معين من العائلات .

١١ - السياسة العائلية : تعاقب الدولة كل الآباء الذين يتركون أبناءهم أو زوجاتهم .

١٢ - ( الجرائم الاجتماعية الخاضعة للعقوبات : ترك الأسرة ، الربا ، المضاربة ، تهريب رؤوس الأموال ، سحب البضائع من السوق من أجل بيعها بعد ذلك في السوق السوداء ، التهريب ، السب العلني ، التهميش على الرأي العام بالأخبار المكنوية أو الناقصة أو المغرضة ) .

١٣ - حقوق المرأة : المرأة مساوية للرجل في النشاط الاقتصادي والسياسي والاجتماعي .

١٤ - القوات المسلحة : الخدمة العسكرية إجبارية على المواطنين جميعاً رجالاً ونساء ( ابتداء من سن ١٨ ) وإن تكون تكاليف الدفاع عن السيادة الوطنية من الشعب . وإن تكون الميزانية طبقاً للمهام الموكولة للقوات المسلحة .

( والهدف الثاني هو تكوين جهاز سياسي متعدد قادر على الاستيلاء على السلطة ويمكن اتباع الآتي :

١ - تكوين الحركة من القاعدة الى القمة لضمان تجنيد الشعب والموافقة على هذا البيان .

٢ - توزيع البيان لأخذ الموافقة عليه من الأفراد والجماعات والحركات السياسية ٩٠ .

٣ - تجميع كل الاتجاهات السياسية للموافقة على البيان تحت اسم « الجبهة المتحدة للحركات الشعبية » .

٤ - تكوين جماعات عمل في كل حي وفي كل شارع، وانتخاب رئيس لها ونائب رئيس .

٥ - اجتماع رؤساء هذه الجماعات في مناطق من أجل انتخاب جماعة للعاصمة .

٦ - اجتماع جماعة العاصمة من أجل اخذ موقف من انتخاب الرئاسة القادمة .

٧ - انتخاب لجنة سياسية من ممثلي الاتجاهات السياسية من أجل تضافر الجهود لدعايات الجبهة المتحدة .

٨ - يكون الاعتماد في العمل على التنظيمات الشعبية في المجالس المحلية وجمعيات الفلاحين والنقابات والتنظيمات الطلابية والمهنية .

ومن أجل تحقيق هذا البرنامج يدعو توريث لتوحيد جميع القوى الثورية بصرف النظر عن

اتجاهاتهم النظرية ويطالب قوى اليسار بالاتحاد من اجل وحدة العمل الثوري ، والتخلي عن الدغماطيقية والمذهبية والتمسك بالشعارات أو الايديولوجيات المسبقة خاصة وان الشعب يريد ان يعمل اكثر مما يريد أن يدخل في متاهات المنظرين للثورة والمتشدين بالنظريات التي لا يتبع عنها إلا الفرقة والتشتت وتضييع الجهود . ووجه نداءاته الشهيرة الى الشعب الكولومبي في جريدة « الجبهة المتحدة » ، يعلن فيها عن مواقفه . وأهم موقف له داخل الجبهة هو امتناعه عن التصويت في الانتخابات العامة للرئاسة كنوع من « التكتيك » الثوري ، لتوحيد قوى الثورة ، وتجنب كل ما يفرقها ، وبقاء الجبهة المتحدة حارسة على مصالح الشعب الكولومبي ، وشاهدة على الالاعيب الخزية ومحافظة منها على نقائنها الثوري ، ورفضها للتواطؤ مع السلطة . ويلخص توريز أهم الاسباب التي دعتة الى اخذ هذا الموقف في الآتي :

١ - يؤدي الانتخاب الى قسمة الشعب الى عمافطين ولبيرالين ، وكل تقسيم للشعب مضاد لمصلحته .

٢ - يوجد الجهاز القائم على الانتخابات في يد الأقلية الحاكمة ، وتجري في مكاتبها ، وبالتالي فإنها ستزيغها .

٣ - لن تستطيع الجماعات الثورية التي يقدر لها النجاح في الانتخابات تكوين جبهة معارضة في البرلمان ، وتحقيق أي تغيرات ثورية التي يدر لها النجاح في الانتخابات تكوين جبهة معارضة في البرلمان ، وتحقيق أي تغيرات ثورية بل ان وجودها داخل البرلمان يكون ستاراً للأقلية الحاكمة ، تفعل من وراء ما نشاء ، ودليلاً لها على ديمقراطية الحكم ، ووجود المعارضة .

٤ - تقتضي التربية الثورية الا يقال للشعب ان يحلر من الأقلية الحاكمة ، ثم يطلب منه بالفعل الاختيار بين مرشحيهما ، وتعريض نقائه الثوري للامتحان .

٥ - يستحسن تخصيص المال والجهد للذين سيبدلان في الانتخابات لمصلحة الشعب ، وتوحيد القوى الثورية .

٦ - حتى لو افترضنا ، بمعجزة ما ، نجاح الجماعات الثورية في الانتخابات وحصولها على الأغلبية ، فإن الأقلية الحاكمة تستطيع تدبير انقلاب للاطاحة بالحكم الثوري ، كما يحدث دائماً في امريكا اللاتينية ، اذ انها تملك القوة العسكرية والاقتصادية التي تمكثها من تدبير هذا الانقلاب ، ولا يوجد حكم واحد في امريكا اللاتينية لم يلطخ يده بدماء الثوار .

لذلك ، على كل القوى الثورية الامتناع عن الدخول في الالاعيب الانتخابات ومظاهر الديمقراطية . وهذا الامتناع ليس موقفاً سلبياً بل هو موقف ايجابي ، لأنه رفض لنظام ومحاربة له ، وهو موقف عسكري لأن الثوار يمكنهم الانقضاض على صناديق الانتخاب وعلى جهاز الدولة ، وهو موقف ثوري لأنه تنظيم للقوى الشعبية ، من اجل الاستيلاء النهائي على السلطة .

ويوجه توزيعه أخيراً نداءاته إلى طوائف الشعب ، إلى المسيحيين ، والشيوخ ، والعسكريين ، والمحايدين ، والنقابيين ، والفلاحين ، والنساء ، والطلبة ، والعاملين ، والمعتقلين ، السياسيين ، وإلى الأقلية الحاكمة ، والجبهة المتحدة للشعب ، ورجال العصابات وهو النداء الأخير الذي وجهه توزيعه إلى الشعب الكولومبي<sup>(١٧)</sup> .

فإلى المسيحيين : لا يكفي حب الجار أو الاحسان لاعطاء الطعام لكل الجوعى ، ولا بد للبحث عن وسائل أكثر فاعلية من أجل اجبار الأقلية الحاكمة على التنازل عن امتيازاتها ، وعلى اخراج رؤوس أموالها واستثمارها داخل البلاد . ولما كان ذلك لن يحدث ، فيجب نزع السلطة من الأقلية الحاكمة كي تكون للأغلبية الفقيرة ، وإن يحدث ذلك بسرعة فتلك هي الثورة ، وقد تكون سلمية إذا لم تعارض الأقلية ، ومنسلجة إلى العنف إذا ما عارضت ، إنها الثورة وحدها التي تعطي الخبز لكل جائع ، والملبس لكل عار ، والدواء لكل مريض ، والعلم لكل امي . إن الثورة ليست جائزة فقط ، بل إنها واجبة على كل المسيحيين من أجل القضاء على الطغيان الذي يعتمد فقط على أصوات ٢٠٪ من الناحيين . ولن نلتفت لأخطاء الكنيسة ، فالكنيسة بشر ، والبشر مخطئون ، ولا يطلب الله منا اضاحي أو قربانين ولكنه يطلب علاقات انسانية عادلة « فإذا كنت تقرب قربانك إلى المذبح ، وذكرت هناك أن لاخيك عليك شيئاً ، فدع قربانك عند المذبح هناك ، واذهب قبل ذلك فصالح أخاك ، ثم عد فقرب قربانك » .

وإلى الشيوعيين ، فإنني ناثر باعتباري مواطناً وعالم اجتماع ومسيحياً وراهباً ، والحزب الشيوعي حزب ثوري أصيل ، وبالتالي فلا يمكن أن أكون معادياً للشيوعيين باعتباري مواطناً وراهباً . العداة للشيوعية معناه التواطؤ على استغلال الطبقات المحرومة ، وباعتباري عالم اجتماع ، تقدم التحليلات الماركسية صورة صادقة لحال الفقراء والجوعى والأميين ، وباعتباري مسيحياً ، لا أحكم على الشيوعية حكماً ظالماً وإلا أكون ظالماً ، وباعتباري راهباً ، أجد من الشيوعيين مسيحيين حقيقيين وهم لا يعلمون ذلك . اني اعمل مع الشيوعيين ضد الأقلية الحاكمة عميلة الولايات المتحدة ، ومن أجل استيلاء الطبقة الشعبية على السلطة .

وإلى العسكريين ، فإنه لا يجب عليهم التوجه للشعب بل ضد أعداء الشعب ، فالجنود أبناء الشعب . لقد ارتقت بعض طبقات الجيش لنفسها مقاسمة الأقلية الحاكمة في الثروات فاشترتوا من الولايات المتحدة معدات وأسلحة لقمهر الشعب . وقد يحتج البعض منهم بالمحافظة على النظام والدستور وسلامة الوطن ، ولكن الوطن للأغلبية ، والدستور من وضع الأقلية ، وطالما خرقت الأقلية الدستور لأنها نهبت ثروات الشعب ، ولم توفر العمل أو التعليم أو الصحة أو التأمين

(١٧) اخلائنا نداءات توزيعه إلى العاملين والمسنزين السياسيين ، والأقلية الحاكمة ، والجبهة المتحدة للشعب من اعمال توزيعه الجزئية التي تحتوي على النداءات فقط والتي طبعها طلبة جامعة لوفان .

للطبقات المستغلة ، لقد خرقت الاقلية الدستور بفرضها الاحكام العرفية ، وحصار المدن ، والقبض على المواطنين ، والزج بهم في السجون بلا محاكمة . ان ثروات الشعب كلها في يد أربع وعشرين عائلة فقط ، فليترك الجندي جيش الاقلية ، فإنه سيجد عملاً مع الطبقات الشعبية ، حين تنتصر الثورة ، ويتم تخطيط الاقتصاد الوطني ، ان شرف العسكريين منوط بالدفاع عن الشعب ضد اعدائه . فليتحذ الجنود مع طبقات الشعب في الجبهة المتحدة من أجل استيلاء الشعب على السلطة .

والى المحاربين ، لقد كانت نسبة الامتناع عن التصويت ٧٠٪ ، أي ان ثلاثة أرباع الشعب ضد الأقلية الحاكمة ، وليست مع الجبهة المتحدة وهؤلاء هم الثوار الذين لم يتم تنظيمهم بعد في جماعات سياسية أو في الجبهة المتحدة . ولكنهم ثوار يرفضون العشائرية السياسية ، والفرقة الحزبية ، وهم قاعدة الجبهة المتحدة التي صاغت بيانها لهم . فاليهم : ألا يخافوا من اخطاء الحركات الثورية السابقة ، وعليهم ان كان من الصعب احداث الثورة في المدن ، أولاً : الاعتصام بالريف ، ثانياً : ألا يقوم بأي عمل مضاد إلا بعد اقامة تنظيم ريفي يعتمدون عليه .

والى النقابيين : ان تاريخ النضال العمالي سابق على نشأة النقابات ، ولا توجد جماعات منظمة مثل جماعات العمال . ان العمال لهم قدوة على النضال ، ولكن سرعان ما يتحول قادة النقابات الى اوصياء متواطئين مع الأقلية التي تحاول وضع بذور الفتنة بين العمال لتقضي على وحدة الحركة العمالية ، فتصف بعضاً منهم بالشيعوية ! ومع ذلك فإن الجبهة المتحدة تعمل على وحدة النضال العمالي ، وعلى استمراره بالاضرابات ومعارضة الديكتاتورية السياسية أو العسكرية ، واتحاد العمال مع الطلبة هو دعامة النضال الشعبي .

والى الفلاحين : ان الشعب الكولومبي أغليته من الفلاحين وهم الذين يعطون بعملهم ٩٠٪ من الدخل القومي ، ومع ذلك فهم لا يستفيدون من نتاج عملهم ، بل يرجع كله الى الأقلية الحاكمة ولديري البنوك . لذلك نشأ العنف في الريف كوسيلة لاسترداد حقوق الفلاحين ، ولواجهة عنف السلطة التي تأتمر بأوامر الولايات المتحدة قاهرة الحركات الشعبية في سان دومينغو . فيجتمع الفلاحون في جماعات صغيرة ، خمسة أو عشرة أفراد من أجل تحرير الأرض ، وإيواء العمال الثوريين والطلاب .

والى النساء : المرأة الكولومبية متأخرة ، ومتخلفة عن الرجل في المجتمع ، فالمرأة في الطبقات الشعبية ليس لها سوى الاعمال المادية دون أي حق في وجودها الأدبي ، أمية ، تعمل ليل نهار ، والمرأة في الطبقة العمالية لا تتمتع بأية حماية اجتماعية ، كثيراً ما تقوم بأعباء الأسرة اذا ما تعطل الزوج عن العمل ، والمرأة في الطبقة المتوسطة يستغلها رئيسها في العمل ، في المكتب ، أو الشركة ، أو المؤسسة ، اما المرأة في الطبقة العالية ، فإنها تنعم بالحياة الراقية ، وتعيش في الفراغ والبطالة . تعتمد عليها الأقلية حين أعطتها حق الانتخاب . والحقيقة ان المرأة الكولومبية انسان وليس مجرد



وسيلة ، ولدنيا شعور بأنها مستغلة ، وهي تناضل بطريقها الخاص ، فترفض الدخول في الأعباء الانتخابات ، وتساعد الرجل الثوري ، فهي قلب الثورة ، ولا يمكن ان تحل مشاكل الاسرة مثل تحديد النسل إلا في مجتمع لا يقوم على القهر أو على التقاليد ، وهو مجتمع الثورة .

والى الطلبة : الطلبة في البلاد النامية جماعة متميزة ، فقد تعلموا في بلد فقير ، ففي كولومبيا ، تسود الامية بنسبة ٦٠٪ ، والحاصلون على الثانوية العامة ٨٪ ، والجامعيون ١٪ . فالطالب متميز في مجتمعه ، كما يتميز الطالب بأن لديه الوسائل التي يستطيع بها تحليل الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لوطنه ، ويمتاز أيضاً بأنه يمكنه الترفي الاجتماعي نظراً لمؤهلاته ، وبأنه يمكنه العصيان دون ما خوف ، كل هذه الميزات جعلت الطلبة عنصراً هاماً للثورة في امريكا اللاتينية ، فهم عنصر في الاضرابات وفي المنظمات وفي النضال المباشر ، ولكن بعضاً منهم ينقصهم الالتزام التام بالقضايا الوطنية من أجل الحصول على بعض الامتيازات الاجتماعية ، أو يكون عصيانهم انفعالياً ، أو رفضاً تعاملياً . فعل الطلبة ان يشعروا بدورهم التاريخي في لحظات التطور الحاسمة للبلاد النامية ، لا يكفي ان تكون رسالتهم ثقافية ، فلا وجود للثقافة بلا ثورة خاصة وان الجماهير تتطلع اليهم باعتبارهم الامناء على مصالحها ، وقد يصيبهم الفقر والاضطهاد ، ولكن هذا هو ثمن الثورة ، بتضامهم مع طبقات الشعب ، العمال والفلاحين .

والى العاطلين : اذا كان هناك عاطلون بالولايات المتحدة ، فما بالنا بالعاطلين في البلاد النامية ؟ ان البطالة احدى سمات البلاد النامية ، وذلك لأن الأقلية الحاكمة تفضل استثمار اموالها في الخارج ، فذلك اكثر اماناً وسلاماً لها . فلا توجد صناعات تستوعب الايدي العاملة في المدينة أو المهاجرة من الريف ، وتفضل الأقلية استيراد المنتجات من الولايات المتحدة ، حتى تكون هي المستفيدة من البيع والشراء ، وتعطي ما بقي من المدخرات الوطنية للولايات المتحدة ، لشراء اسلحة لقمع ثورات الطبقات الشعبية . ولا تباع المنتجات إلا للولايات المتحدة التي احتكرت معظم المنتجات الزراعية في امريكا اللاتينية . تورد البلاد لها موادها الأولية وتستورد عربات للطبقة الحاكمة ! فالعاطلون هم ضحية الأقلية الحاكمة عميلة الولايات المتحدة ، لذلك فهم في طبقة الثوار ، من أجل ان تكون السلطة للاغلبية وتزداد المشكلة يوماً بعد يوم عندما تفصل الأقلية الحاكمة مئات العمال عقاباً لهم على اشتراكهم في الاضرابات والمظاهرات وكل ذلك يعني ان ساعة النضال قد حانت .

والى المعتقلين السياسيين : ان الأقلية تعلم أنها لن تترك السلطة إلا بالقوة ، لذلك تعتقل زعماء الحركات الثورية ، وتعذبهم في السجون ، وتقتلهم ، وفي نفس الوقت تعلن أنها تدين اعمال العنف ، ولكن الأقلية المتسلطة لا تستطيع ان تعتقل الشعب الكولومبي كله ، ويكون من واجب قادة الثوار الا يتركوا انفسهم يقتلون ويعذبون ، وأن ينقلوا الثورة من المدن الى الريف ، فهناك يتحرك الفلاحون معهم ، ومع ذلك يمكنهم المقاومة من السجون بمراجعة أفكارهم ، وتحرير نداءاتهم

واعطائها لزملائهم . كما أن من واجبه اثبات انهم وطنيون شرفاء لسجانيهم ، لكسبهم لقضية الثورة . ان الوسيلة الوحيدة لاطلاق سراح المعتقلين السياسيين هو مزيد من الثورة حتى يأخذ الشعب السلطة .

والى الأقلية الحاكمة : ان غمابة من لا يريدون ان يسمعوا أو ان يعقلوا لأمر عصيب ، ومع ذلك فهو واجب لا بد من القيام به . منذ أكثر من مائة وخمسين عاماً قد استولت العشيرة الاقتصادية ، المكونة من بضع عائلات ، على خيرات البلاد ، واستولت على السلطة لصالحها الخاص ، ولكن الشعب لم يعد يثق بهم ، ولا ينتخبهم ، بل كفر بهم ويأس منهم ، وأصر على أخذ مصيره بيده .

والى الشعب الكولومبي يوجه توزيع ندائه الاخير ثم يلحق برجال العصابات ويستشهد<sup>(١٣)</sup> :

« يا شعب كولومبيا !

« منذ سنوات طويلة ، انتظر الفقراء في وطننا اشارة لبده المعركة لكي يقدفوا بأنفسهم في صراع نهائي مع الأقلية .

ولكن في هذه اللحظات التي وصل فيها الشعب الى آخر درجات اليأس ، وجدت الطبقة الحاكمة باستمرار وسيلة لخداع الشعب ، وتلهيته وتهدئته بصيغ جديدة ، تؤدي دائماً الى نفس الشيء : الألم للشعب ، والنعيم للعشيرة المتميزة !

لقد اغتالت الأقلية الرئيس الذي اختاره الشعب ، والذي وجده في شخص جورجه جايتمان<sup>(١٤)</sup> . فبينما يطلب الشعب السلام ، تبرز الأقلية بذور العنف في البلاد ، وعندما يلجأ الشعب بدوره الى العنف ، ويكوّن عصابات للاستيلاء على السلطة ، تقوم الأقلية بأنقلاب عسكري ، حتى يستسلم رجال العصابات ، لأنهم قد أساءوا ! وبينما يطالب الشعب بالديموقراطية ، يخدع من جديد بأقتراع عام وجبهة وطنية تفرض عليه ديكتاتورية الأقلية .

والآن ، لم يعد الشعب يثق بشيء . لم يعد الشعب يؤمن بالانتخابات ، يعلم الشعب ان الطرق الشرعية قد استنفدت ، ويعلم الشعب انه لم يعد هناك إلا الكفاح المسلح . لقد يش الشعب ، وقرر المخاطرة بحياته حتى لا يكون الجيل القادم في كولومبيا جيلاً من العبيد ، حتى

---

(١٣) وجه توزيع هذا النداء الى الجيش عندما تصدى اربعون جندياً مسلحين لأربعة آلاف متظاهر في مدينة جيراردو .  
(١٤) جورجه السير جايتمان Jorge E. Gaitan زعيم ليبرالي أُنْصِل في ٩ ابريل سنة ١٩٤٨ وهو التاريخ الذي بدأت معه حركات العنف فقد قَدَّم الحزب الليبرالي سنة ١٩٤٦ مرشحين توربوي Turbay ممثلًا للأقلية وجايتمان ممثلًا للأغلبية ، ولكن الذي نجح في الانتخابات الرئاسية هو المحافظ هو ماريو أوسينا بيرر Mariano Ospina Peerer بمساعدة بعض العناصر الليبرالية ، والذي قَدَّم برنامجاً « للوحدة الوطنية » .

يستطيع أبناء الذين هم على استعداد الآن للتضحية بحياتهم أن يجدوا علماً ومنزلاً وغذاء وكساء ، ويوجه خاص كرامة ، وحتى تستطيع الاجيال القادمة من شعب كولومبيا أن يكون لها وطن خاص مستقل عن قوة امريكا الشمالية .

يجب على كل ثوري غلص ان يعترف بأن الكفاح المسلح هو الطريق الوحيد الباقي . ومع ذلك ينتظر الشعب ان يعطي الزعماء ، بمثلهم وحضورهم ، اشارة بدء المعركة .

اريد ان اقول لشعب كولومبيا ان هذه اللحظة قد حانت ، وإنني لست خائفاً ، فلقد طفت ميادين القرى والمدن ، وسرت من اجل الدعوة الى الوحدة ، وتنظيم الطبقة الشعبية ، من اجل الاستيلاء على السلطة ، وطلبت ان نهب انفسنا من اجل تحقيق هذه الأهداف حتى الموت .

والآن ، كل شيء معد . تريد الاقلية تنظيم ملهه اخرى اثناء الانتخابات ، بمرشحين يرفضون ثم يقبلون من جديد ، بلجان تضم حزبين ، وبحركة تهديد تقوم على افكار وعلى شخصيات قديمة خانوا الشعب . يا شعب كولومبيا ، ماذا تنتظر ؟ .

لقد دخلت في الكفاح المسلح ، و من جبال كولومبيا أريد أن استمر في النضال ، والسلاح في يدي حتى يستولي الشعب على السلطة . لقد التحقت « بجيش التحرير الوطني » لأنني وجدت لديه نفس المثل التي في « القاعدة المتحدة » وجدت لديه الرغبة لتحقيق الوحدة من القاعدة قاعة الفلاحين ، دون فروق دينية ، أو احزاب تقليدية ، ولم أجد لديه أي نية للصراع مع العناصر الثورية ، لأي قطاع أو حركة أو حزب ، ولم أجد لديه أية ديكتاتورية ، بل وجدت حركة تحاول تحرير الشعب من استغلال الأقليات والاستعمار . ولن تضع الاسلحة طاملاً ان السلطة بأكملها ليست في يد الشعب . وتقبل ، بهذه الأهداف ، بيان « الجبهة المتحدة » .

يجب علينا جميعاً ، أيها المواطنون في كولومبيا أن نجهز للحرب وسيرز شيئاً فشيئاً قادة رجال العصابات ، في كل ركن من اركان البلاد . وانتظاراً لهذه اللحظة ، يجب ان نأخذ حذرنا . يجب جمع الاسلحة والمؤن ، وتطوير تدريب رجال العصابات ، والحديث مع اكثر الناس تعاطفاً معهم ، وجمع الملابس والأدوية والمواد التموينية ، والاستعداد لصراع طويل الاجل .

ولنوجه للعدو ضربات صغيرة يكون الانتصار فيها مؤكداً ، ولنمتحن كل من يدعون انهم نوار ، ولا نكفن عن العمل ولنصبر . ففي الحرب الطويلة ، يجب ان يعمل الجميع في لحظة محددة . المهم ان الثورة ، في هذه اللحظة المعينة ، تجد الجميع مستعدين جاهزين . وليس من الضروري ان يقوم الجميع بكل شيء ، بل يجب ان نقسم العمل ، فيكون انصار الجبهة المتحدة في طليعة المبادرة والعمل ، فلنصبر ولنتنظر ولنؤمن بالنصر النهائي .

يجب ان يتحول كفاح الشعب الى كفاح وطني ، ولقد بدأنا منذ وقت مبكر لأن اليوم طويل .

يا شعب كولومبيا ! لا تنسى ان تستجيب لنداء الشعب والثورة !  
يا أنصار الجبهة المتحدة ! فلنجعل من أوامرنا واقعاً !  
من اجل وحدة الطبقة الشعبية حتى الموت !  
من اجل تنظيم الطبقة الشعبية حتى الموت !  
من أجل استيلاء الطبقة الشعبية على السلطة حتى الموت !  
حتى الموت ! لأننا قررنا الاستمرار حتى الموت !  
حتى النصر لأن شعباً يناضل حتى الموت يحصل دائماً على النصر !  
حتى النصر النهائي ، فلنطع أوامر جيش التحرير الوطني !  
لن نرجع خطوة الى الوراء !\*

---

(\*) ترجمنا هذا النداء الاخير حرفياً.

## الفهرس

- أولاً- رسالة الفكر  
 ١١ ١ - رسالة الفكر  
 ٢٥ ٢ - دور المفكر في البلاد النامية (أشكال التعبير)  
 ثانيًا- الأصالة والمعاصرة  
 ٤٩ ١ - الأصالة والمعاصرة  
 ٥٤ ٢ - موقفنا الحضاري  
 ثالثًا- الأصالة والتقليد  
 ٦١ ١ - ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد  
 ٧٨ ٢ - التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر  
 رابعًا- الإصلاح والنهضة  
 ١٠١ ١ - جمال الدين الأفغاني  
 ١١٩ ٢ - التفكير الديني وازدواجية الشخصية  
 خامسًا - الدين والاشتراكية  
 ١٣٧ ١- الايديولوجية والدين  
 ١٥٥ ٢ - جارودي في مصر  
 سادسًا- نظرية التفسير  
 ١٧٥ ١ - هل لدينا نظرية في التفسير  
 ١٧٩ ٢ - أيما أسبق: نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟  
 ١٨٣ ٣ - عود إلى المنهج أم عود إلى الطبيعة؟  
 سابعًا- ثقافة الجماهير  
 ١٨٩ ١ - عن اللامبالاة، بحث فلسفي  
 ٢٠٦ ٢ - القرف، تحليل لبعض التجارب الشعورية  
 ثامنًا- الجامعة والعمل الوطني  
 ٢١٩ ١ - رسالة الجامعة  
 ٢٣٧ ٢ - مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا  
 ٢٤٠ ٣ - الطلبة والمشاركة في العمل الوطني  
 ٢٤٢ ٤ - برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس  
 تاسعًا- أدب المعركة  
 ٢٤٩ ١ - قرأت العدد الماضي من الآداب  
 ٢٦٠ ٢ - المثقفون والشيخ امام  
 ٢٦٥ ٣ - الشعب ومؤسساته  
 ٢٧٧ ٤ - الابعاد الحقيقية للمعركة  
 ٢٨٣ ٥ - الفلاح في الامثال العامة  
 ٢٩٧ عاشرًا - الدين والثورة في أمريكا اللاتينية — كاميليو تورييز، القديس الناصر —

### صدر للمؤلف عن دار التنوير

- ١ - التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، بيروت ١٩٨١.
- ٢ - في فكرنا المعاصر، بيروت ١٩٨١.
- ٣ - في الفكر الغربي المعاصر، بيروت ١٩٨٢.
- ٤ - دراسات اسلامية، بيروت ١٩٨٢.
- ٥ - لسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق، بيروت ١٩٨١.
- ٦ - نماذج من الفلسفة المسيحية، ترجمة وتقديم وتعليق، بيروت ١٩٨١.
- ٧ - سارتر: تعالي الأنا موجود، ترجمة وتقديم وتعليق، بيروت ١٩٨٢.

### للمؤلف بالفرنسية والانجليزية

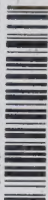
- 1 - Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondement de la Compréhension, elm Usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.
- 2 - L'Exégèse de la Phenoméniologie, l'état actuel de la méthode phenoméniologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965), Le Caire, 1980.
- 3 - La Phenoméniologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle' a partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1981 (sous-press).
- 4 - Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.



## في فكرنا المعاصر

الاصلاح ( . . . ) هو الثورة الدائمة أو هو الثورة العلمية ، مع أن مهمة  
الاصلاح سلبية محضة ، إذ يتجه نحو القديم ويعيد بناءه على أساس علمي او  
يطوره بحيث ينصب في تيار العصر ويكون جزءاً من حركة الواقع . الاصلاح هو  
شرط الثورة إذ لا تقوم الثورة على راسب الماضي وإلا وضعت طبقة من الفكر  
الجديد على مخزون قديم ، وظلت الشخصية الوطنية مزدوجة الطابع ( كما هو  
الحال في الماركسية والكاثوليكية في بولندا ) حتى ينتهي الأمر اما لثورة القديم على  
الجديد والقضاء عليه نهائياً والبقاء في التخلف ومحو كل امل في التطور ، واما  
طمس الجديد للقديم نهائياً واعتبار القديم جزءاً من التاريخ او فترة عابرة في تاريخ  
الامة العصرية ( الثورة الكيالية في تركيا ) . مهمة الاصلاح تطوير القديم وادخاله  
في الثورة المعاصرة . ففي المجتمعات المتدنية تكون مهمة الاصلاح تحويل الدين  
الى ايدولوجية والله الى تاريخ والثبات الى حركة . ليست الثورة فعلاً متسرعاً في  
صورة فرقة فكرية أو قلباً للواقع رأساً على عقب عن طريق المؤامرات والانقلابات  
بل الثورة تطوير طبيعي له .

Bibliotheca Alexandrina



0700025

دار التنوير للطباعة والنشر ص . ب : ٦٤٩٩ / ١١٣ بيروت - لبنان

التمن ٣٠ ليرة لبنانية أو ما يعادلها